عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الثقافة في عصر العوالم الثلاثة

تأليف: مايكل دينينغ

ترجمة: أسامة الغزولي



عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

الثقافة في عصر العوالم الثلاثة

تأليف: مايكل دينينغ
ترجمة: أسامة الغزولي



يونيو 2013
401

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د . ك
للمؤسسات	25 د . ك

دول الخليج

للأفراد	17 د . ك
للمؤسسات	30 د . ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي :
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب : 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون : 22431704 (965)
فاكس : 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 387 - 3

رقم الإيداع (2013/247)

العنوان الأصلي للكتاب

Culture in the Age of Three Worlds

By

Michael Denning

Verso, New York 2004

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

رجب 1434 هـ ـ يونيو 2013

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

مقدمة المترجم

الجبهة الثقافية: من أيام الكساد الكبير إلى زمن التعددية الثقافية

«مشكلة هذا الجيل، كما يقول دينينغ، تتمثل في غياب حركة جماهيرية واسعة مناهضة للحرب، مثل تلك التي تخلّقت استجابةً للحروب الأمريكية في الهند الصينية، خصوصا في فيتنام»

المترجم

وراء كتاب «الثقافة في عصر العوالم الثلاثة» مسيرة طويلة، أخذت مؤلفه مايكل دينينغ، المولود في العام 1954من الانضواء تحت لواء اليسار الجديد، وهو في الرابعة عشرة من عمره، كما قال في حواره مع فيكتور كوهن الذي نشرته المجلة الإلكترونية لجامعة ديوك الأمريكية «مينيسوتا ريفيو»، إلى العمل التطوعي في صفوف الحركة الديموقراطية الاجتماعية، في إطار «اللجنة التنظيمية للاشتراكيين الديموقراطيين» و«رابطة مقاومي الحرب»، بعد تخرجه، مباشرة، في كلية دارتموث، في العام 1976، حيث درس الأدب الإنجليزي، وفي الوقت الذي كان يحاول فيه أن يعمل كاتبا بالقطعة، مع

مطبوعات أدبية مختلفة، إلى العمل في «متحف الفنون الرفيعة» بتغليف التحف التذكارية التي يشتريها زوار المتحف، إضافة إلى وظيفته كحارس (ليلي، ربما) في المتحف ذاته، إلى دورة في سانت كلاود، مينيسوتا، نظمتها، صيف العام 1977، «رابطة الأدب الماركسي»، ودرّس فيها من أعلام النقد الثقافي فريدريك جيمسون، وتيري إيغلتون، وستانلي آرونوفيتس؛ ومن هذه الدورة مضى دينينغ إلى مركز بيرمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة، بالمملكة المتحدة، حيث حصل على درجة الماجستير، في العام 1979. ثم عاد إلى الولايات المتحدة ليحصل على درجة الدكتوراه في العام 1984، من جامعة ييل في الأدب الإنجليزي، التي هو، اليوم من أبرز أساتذتها، من دون أن يتوقف نشاطه، في صفوف الحركة الديموقراطية الاجتماعية، عبر هذه المراحل كلها.

وقد تابع مايكل دينينغ، في كتابيه «الجبهة الثقافية: مخاضات الثقافة الأمريكية في القرن العشرين» الذي صدر في العام 1998، و«الثقافة في عصر العوالم الثلاثة» الذي نترجم هنا أول طبعة له تصدر عن دار فيرسو المتخصصة بنشر أعمال الكتاب المنتمين إلى اليسار الجديد، التحولات الثقافية، في الولايات المتحدة من الثلاثينيات إلى الخمسينيات، من القرن العشرين (في «الجبهة الثقافية») ثم من الخمسينيات، إلى اليوم (في كتاب «الثقافة في عصر العوالم الثلاثة»).

ولابد للقارئ، وهو يطالع أعمال مايكل دينينغ، أن يتذكر أجواء الكآبة والغموض، والغدر والخيانة التي خيمت على العالم منذ ظهرت الفاشية في ألمانيا وإيطاليا، ضمن نتائج الأزمة الاقتصادية العالمية، المعروفة باسم الكساد الكبير، في ثلاثينيات القرن الفائت، والحرب العالمية التي فجّرتها. ولم تنجل هذه الغمامة إلا بسقوط المنظومة السوفييتية، بعد سقوط الفاشية بنصف قرن. ويشير الكتاب إلى نصف القرن هذا بعبارة «نصف القرن القصير (1945 - 1989)» الذي انقسم العالم فيه إلى ثلاثة عوالم: الأول الرأسمالي، والثاني الشيوعي/ السوفييتي، والثالث النامي/ المتخلف.

وقد رصد مايكل دينينغ، في كتابه «الجبهة الثقافية: نضالات الثقافة الأمريكية في القرن العشرين» تاريخ الجبهة الشعبية التي نشأت في الولايات المتحدة، في ثلاثينيات القرن الماضي، والتي كانت للطبقات العاملة ومثقفيها مكانة متقدمة

فيهـا . وقـد كان لهذه الجبهة دور بارز ، فـي المجالات الثقافية ، لمسـاندة الديموقراطية الاجتماعية ، ومناهضة الفاشـية محليا ودوليا . ويعرض الكتاب الأثر الذي تركته في الثقافـة الجماهيرية والحداثة ، إلى درجة أسـفرت عن نشـوء جبهة ثقافية ذات أنشـطة بالغـة التنوع ، من نظريات عـن الحركات الثقافية ، والصناعات الثقافية ، إلى أنشـطة في المسـرح الموسيقي ، وفي موسيقات الجاز والبلوز ، ومجموعات رسامي الكارتون اليساريين في ديزني ، إلى روايات دوس باسوس ، والمسيرة الإبداعية المذهلة للإذاعي الذي أصبح واحدا من أعظم مخرجي السينما ، أورسون ويلز ، وفيلمه الذي لا ينسى «المواطن كين» (1941) ، الذي لا يشير إليه المؤلف .

وفي كتابه الذي نضع ترجمته العربية بين يديك «الثقافة في عصر العوالم الثلاثة» يواصل دينينغ رصد الثقافة الأمريكية ، من حيث تركها كتابه السـابق . لكن الموضوع يفـرض عليـه تجـاوز النطـاق الأمريكـي ، ليطل علـى الثقافـة العالمية ، وليشـير ، ولو إشـارات خاطفة ، إلى مبدعين عرب مثل الروائي نجيب محفوظ والمخرج السـينمائي يوسف شاهين .

وكما أوضح دينينغ ، خصوصا في الإشارات التي أوردها في نهاية الكتاب ، فهذا العمل هو توليف يضم مجموعة من الأوراق البحثية التي وضعت لمناسـبات أكاديمية مختلفة . وقد أشـار فينسـينت موسـكو ، في عرضه للكتاب ، فـي مجلة الاتصالات الكندية في جامعة كوين ، إلى أن مشكلة الكتاب المؤلف من أوراق بحثية مختلفة هي «التكرار والتمعّج» .

فـي الجزء الأول مـن الكتاب يعرض المؤلـف لخروج الثقافة ، فـي مختلف بلدان العالم ، من السـرديات الوطنية إلى السـرديات الكونية ، خصوصا «سرديات العوالم الثلاثـة» ، وهنـا يظهر تركيز المؤلـف على العالـم الأكاديمي ليعالج ظهور الدراسـات الثقافية ، التي كانت مهمتها المعلنة هي معالجة النقص الناشىء عن إهمال الثقافة ، في كثير من التحليلات ، خصوصا نظريات التبعية .

وفـي الجـزء الثانـي ، يعـود دينينـغ إلـى العمـل وعلاقتـه بالثقافـة ، وخصوصـا بالدراسـات الثقافية ويرسـم الحدود لـدور الدراسـات الثقافية في ظهـور الصناعات الثقافية ، ويبين كيف أن الدراسات الثقافية ناهضت وجهتي النظر المهمشتين للثقافة : تلـك التي سـعت إلى تكريسـها كتعبيـر عن ذائقة جماليـة نخبوية ، يتعـين ألا تتلوث

بتأثيرات من الكتل الجماهيرية ، وتلك التي يرصدها الأنثروبولوجيون كممارسات اجتماعية خارج دوائر التلوث الرأسمالي . ويعرب دينينغ ، في هذا الجزء عن خيبة أمله في انجراف الدراسات الثقافية وراء فوكو ، إلى منطقة تكون الثقافة فيها منظومة سيطرة كلية تساعد الدولة على السيطرة ، والرصد ، و«الضبط والعقاب» (عنوان الكتاب الشهير لميشيل فوكو) ، بدلا من اقتفاء أثر هاري بريفرمان الذي رسم في كتابه «العمل ورأس المال الاحتكاري» خريطة للثقافة كمجال للمقاومة ، وللخيال الشعبي ، والطبقة الاجتماعية . وإذا كان فوكو يمضي بالدراسات الثقافية إلى طريق مسدودة ، فالسير وراء بريفرمان ، في رأي دينينغ ، يعود بالثقافة إلى جذورها ، بإضفاء الطابع العمالي على الثقافة .

ويجد فينسنت موسكو ، في هذا الجزء قلب الكتاب (إذا تأتى لكتاب يتألف من مجموعة من أوراق ، كما يقول موسكو ، أن يكون له قلب يضخ دم الحياة والتوحد في مختلف مكوناته) ، انطلاقا من الرؤية التي تقوم على عبارة كارل ماركس «ما يميز أسوأ معماري عن أفضل نحلة هو هذا ، أن المعماري ينشئ البنية في الخيال قبل أن ينشئها في الحقيقة ، وفي نهاية كل عملية شغل ، نحصل على نتيجة كانت موجودة بالفعل في بداية العملية في خيال العامل» .

وفي الجزء الثالث والأخير من الكتاب يعالج المؤلف الدراسات الأمريكية ، من منظور نقدي وعمالي . وهو يقف ، هنا ، على أرض صلبة ، لأن الدراسات الأمريكية هي مجال تخصصه الأكاديمي ، فهو أستاذ الدراسات الأمريكية بجامعة ييل . وهنا يعالج مايكل دينينغ التأثير البيوريتاني في الثقافة الأمريكية ، والرواية العاطفية ، وخرافة المناطق الحدودية ، والثقافة الاستهلاكية ، باعتبارها الموضوعات الرئيسية الأربعة ، في الدراسات الأمريكية . وتصل بنا المعالجة إلى قضية الاستثنائية الأمريكية ، فيمضي بنا دينينغ إلى قراءة نقدية (مدهشة ، في بعض نتائجها ، وممتعة في عمومها) لكتاب «الديموقراطية في أمريكا» الذي كتبه القانوني الفرنسي آليكسيس دي توكفيل ، والذي يمكن اعتباره «إنجيل» الاستثنائية الأمريكية . وليس غريبا ، بالتالي ، أن يقول لنا دينينغ ، ويوافقه كثر ، إن تأثير كتاب توكفيل تجاوز الدراسات الأمريكية إلى مجمل الثقافة في الولايات المتحدة . ويبدو هذا الكتاب ، لكاتب هذه السطور ، مكونا أساسيا في تصور المواطن الأمريكي

لنفسه ، ولبلاده ، ولدورها في العالم . وخلاصة هذا الجزء أن الديموقراطية ليست ، بالضرورة ، رأسمالية ، وليست ، بالضرورة ، أمريكية .

وقد واجهتني هنا مشكلة ترجمة المصطلح "Americanism" إذ بدا لي أن أفضل ترجمة له هي «الأمريكانية» ، وهو نحت يذكرنا بكلمات مثل «تاريخانية» و«جوّانية» وغير ذلك ، لكن جرس اللفظ له إيحاءات تستدعي العامية المصرية ، وهو ما يمكن أن يشوش على القارئ ، فيتصور أنه نحت خاطئ ، فتركته ، واستخدمت ، كبديل له ، «الأمركة» وهي ، أصلا مقابل "Americanization" التي تعد من مرادفات "Americanism" .

ويعد أن يضع دينينغ «الخرافات التأسيسية» في الثقافة الأمريكية : الديموقراطية التعددية ، المشاركة المدنية ، المساواة ، تحت مجهره النقدي العمالي ، فهو يوجه النظر إلى الجذور الاستيطانية للنظام الاجتماعي - السياسي الأمريكي ، إلى الماضي الذي قام على الرق ، والحاضر الذي يقوم على التمييز العنصري ، ويركز على الجذور العمالية لكل حركة احتجاج اجتماعي ، ملوحا باحتمال أن يسفر التحالف بين العمال والطلبة ، كما ظهر في الحركات المناهضة للعولمة ، عن ميلاد جديد لجبهة ثقافية .

يبدو هذا التلويح أملا يحتاج منه إلى تفاؤل ليقتنع بإمكان أن يحدث . ولكن في أي إطار؟ في حواره مع فيكتور كوهن يقول دينينغ إنه يختلف عن يساريي حركة 1968 ، من حيث إن انقلاب الجنرال بينوشيه ، على الزعيم الاشتراكي التشيلي سلفادور آلليندي ، كان أكثر تأثيرا فيه ، وفي جيله ، من زحف الزعيم الشيوعي الكوبي فيديل كاسترو على هافانا . لقد عاش جيله لحظة هزيمة ساعدته على أن يجد في معالجات إنريكو بيرلينغوير ، ومن اقتفوا أثره ، من دعاة الشيوعية الأوروبية ، ثم الاشتراكية الأوروبية (كبديل عن الشيوعية/ الاشتراكية اللينينية/ الآسيوية ، ربما؟) طريقا إلى ديموقراطية اجتماعية ، خارج مقولات الطبقة والصراع الطبقي .

خارج مقولات اليسار القديم يتخلق جيل جديد من المعارضين ، يعتبر دينينغ ، كما قال لكوهين ، إن المحك بالنسبة إليه هو الموقف من سجني غوانتانامو ، في القاعدة البحرية الأمريكية وفي كوبا ، وأبو غريب ، في العراق . ومشكلة هذا الجيل ، كما يقول ، تتمثل في غياب حركة جماهيرية واسعة ، مناهضة للحرب ،

مثل تلك التي تخلقت استجابةً للحروب الأمريكية في الهند الصينية ، خصوصا في فيتنام . لكن ما يتطلع إليه كتاب «الثقافة في عصر العوالم الثلاثة» ومؤلفه هو تيار يساري ، لا يتلخص في مجموعة من القضايا وفي متتالية من الحملات ، بقدر ما يتجسد في ثقافة طويلة المدى ، تتلون ، إقليميا ، بألوان «الدين ، العرق ، والإثنية» لتشمل المهاجرين الآسيويين واللاتينيين ، ولتشمل الأمريكيين البيض والسود .

أسامة الغزولي

I

مقدمة

«هـذا ليس كتابا عـن فكـرة الثقافـة ، بشـكل عـام ، ولكنه كتاب عـن الثقافـة ومرادفاتها فـي لحظـة بعينها ، هـي عصر العوالم الثلاثة»

المؤلف

عندما نلتفت إلى الوراء ، إلى النصف الأخير من القرن العشرين ، يبدو واضحا أن الثقافة انتقلت إلى مقدمة المشهد . ومن المؤكد أن هذا لا يعني أنه لم يكن للثقافة وجود قبل العام 1950 ؛ لكنها كانت ، على الدوام ، في خلفية المشهد العام لكل حقبة من الحقب . ومن باب أداء الواجب ، دأب المؤرخون على إدراجها في فصل تكميلي عن الفنون والثقافة وهم يعرضون لعصر جاكسون أو فيكتوريا(*) . لكن الجميع اكتشفوا ، فجأة ، في عصر العوالم الثلاثة ، أن الثقافة صارت خاضعة لقواعد الإنتاج الكبير ، شأنها شأن سيارات فورد ؛ أصبحت للكتل الجماهيرية ثقافة وأصبحت للثقافة كتلة . صارت الثقافة في كل مكان ، ولم

(*) المقصود هنا الرئيس الأمريكي السابع آندرو جاكسون الذي حكم من العام 1829 إلى العام 1839 وأليكساندرينا فيكتوريا ملكة بريطانيا من العام 1837 حتى العام 1901 [المترجم] .

تعد ملكية خاصة بالمثقفين أو المتأدبين . وتماما كما وجد سيد بورجوازي في زمن أسبق مفاجأة سارة في اكتشافه لحقيقة أنه كان ينطق نثرا ، طوال الوقت ، فهاهم الأمريكيون يكتشفون ، هم أيضا ، أن عجيجهم المتبربر هو ثقافة . وفوق ذلك فقد أصبح للثقافة شأن – تجاوز الأمر ثقافة جدودك ، تلك العادات والمشغولات العتيقة التي يجمعها خبراء الفولكلور . وبالأحرى فقد أصبحت هذه الثقافة الجماهيرية ، تحت أقنعتها المتباينة – المشهد الرمزي (signscape) التجاري الكلي الحضور ، التيار الذي لا ينضب للأنشطة الترويحية الجماهيرية ، النماذج الاستهلاكية المنتظمة لعالم من المتسوقين ، ملايين المراهقين المهاجرين إلى المدارس العليا والجامعات ، وبعد ذلك ، وكعنصر مشترك ، الغيغابيتات (gigabytes)التي لا تحصى من المعلومات المرقومة – جزءا من ثروة الأمم ، محركا لما أسماه أولئك الذين انتشوا بالاكتشاف الجديد مجتمعا «بعد صناعي» .

وبعد اكتشاف حقيقة أن الثقافة في كل مكان ، أصبحت دراسة الثقافة ونقد الثقافة ، على نحو متزايد ، جزءا مركزيا من الحياة السياسية والفكرية . وفي السنوات الأخيرة أصبح يطلق على هذه الظاهرة «الانقلاب الثقافي في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية» ، وغالبا ما يجري الربط بينه وبين نشوء «الدراسات الثقافية» . وهذا الكتاب نتيجة من نتائج «الانقلاب الثقافي» ، وتَفَكُّر في «الانقلاب الثقافي» ، باعتباره من المظاهر الأساسية لعصر العوالم الثلاثة ، ذلك نصف القرن القصير (1945–1989) عندما كنا نتخيل أن العالم منقسم إلى ثلاثة – العالم الأول الرأسمالي ، العالم الثاني الشيوعي ، والعالم الثالث الذي قام على أنقاض الكولونيالية – وكأن كل واحد منها كان كوكبا منفصلا يسبح في فلك محكم وخطير يدور به حول الآخرَيْن .

وبمعنى من المعاني فهذا كتاب عن نشوء «الدراسات الثقافية» . لكنه ينأى بنفسه ، بطريقتين اثنتين ، عن أغلبية من يحتفون بالدراسات الثقافية أو ينتقدونها من المعاصرين ، إذ ينظر إليها نظرة أكثر اتساعا وأكثر ضيقا ، في آن معا . فأنا أنظر إلى الدراسات الثقافية نظرة أوسع ، لأني أعد الانقلاب الثقافي في الحياة السياسية في عصر العوالم الثلاثة ظاهرة أوسع كثيرا مما يشار إليه ، تحديدا ، باسم «حركة الدراسات الثقافية» تلك الحركة التي انتشرت على نحو غير متماثل في مختلف جامعات أمريكا الشمالية ، وشمال أوروبا ، وأستراليا ، وتايوان ، انطلاقا من جذورها شبه الأكاديمية في بريطانيا العمالية (حيث نشأت عن الاقتران بين مبادرات تعليم الكبار في الاتحاد التربوي للعمال والجامعة

المفتوحة وبين موروث الجامعات التقليدية والمعاهد العليا في «دراسات بيرمنغهام الثقافية») . وعلى النقيض من هذا الفهم «التوسعي» للدراسات الثقافية ، فسوف أشير إلى أن الانقلاب الثقافي ظاهرة انفجرت في مختلف أنحاء العالم ، وإن لم تكن مصطلحاتها متفقا على دلالاتها ، في كل الأحوال . وهذا الانقلاب الثقافي الكوني كان مرده تفاوت مستويات التطور في ثقافة عولمية انبثقت عن النضالات الثقافية الأيديولوجية بين العوالم الثلاثة . وهكذا فإنه حتى بعض أولئك الذين يتجاهلون كلمة «ثقافة» أو يرفضونها - إما لأسباب أيديولوجية وإما بسبب دلالاتها التي تختلف باختلاف اللغات - يبقون ، على رغم كل شيء ، جزءا من هذا الانقلاب الثقافي : فاختيار «العلامة» أو «الأيديولوجية» أو «الخطاب» أو «الاتصال» أو «الاستهلاك» أو «الحياة اليومية» أو «مقومات الهوية» باعتبارها الاسم الذي يطلقه المرء على المنطقة التي يدعوها الآخرون «الثقافة» هو بذاته جزء من الجدل الذي هو قوام الانقلاب الثقافي . وفوق ذلك ، وعلى الرغم من استخدامي أنا لمصطلح «الثقافة» وارتباط سيرتي بـ«الدراسات الثقافية» البيرمنغهامية المنشأ ، فلست مهتما بتأكيد أي تميز خاص لمصطلح «الثقافة» أو «الدراسات الثقافية» ، إزاء هذه التفاسير المتضاربة ، فأنا أميل إلى تحقيق التوالد والتوافق بينها . وبالتالي فلن يكون مثيرا للدهشة أن أنظر إلى كثرة من منتقدي مناهج وأيديولوجيات «الدراسات الثقافية» البيرمنغهامية المنشأ باعتبارهم هم أنفسهم جزءا من الانقلاب الثقافي في عصر العوالم الثلاثة .

ومن جهة أخرى ، فأنا أنظر إلى الدراسات الثقافية نظرة أضيق لأني سوف أذهب إلى القول بخصوصية الانقلاب الثقافي في عصر العوالم الثلاثة . وبخلاف تفاسير فرانسيس ميلهرن Francis Mulhern وتيري إيغلتن Terry Eagleton المفعمة بالحيوية والقريبة العهد ، والتي تبرز مفهوم الثقافة بهدف التأكيد على أشكال مهمة من الاستمرارية التي تربط بين الأشكال الأقدم من الـKulturkritik (*) وبين الدراسات الثقافية بعد الحداثية ، فسوف أذهب إلى القول - وعلى نحو يبلغ أقصى درجات الوضوح في الفصل الرابع - بأن مفهوم الثقافة يتعرض لتحول شامل عند انتصاف القرن : وهذا واحد من الأسباب التي جعلت كثرة من الدراسات الثقافية في ذلك العصر تسقط كلمة «ثقافة» مستبدلة إياها بعديد من البدائل والمستحدثات[1] . ولم تكن الأفكار الحداثية العظيمة عن الثقافة

(*) نقد الثقافة ، وهو مصطلح ألماني [المترجم] .

- بالمعنى الأدبي للثقافة باعتبارها فنا وكتابة والمعنى الأنثروبولوجي للثقافة باعتبارها عادات وأعرافا - لتكفي ، بالمرة ، لفهم صناعات الثقافة والأجهزة الأيديولوجية للدولة ، تلك الأجهزة التي سيطرت على عصر العوالم الثلاثة . ولهذا صيغت مفهومات جديدة وأطر جديدة . وبالتالي فهذا ليس كتابا عن فكرة الثقافة ، بشكل عام ، ولكنه كتاب عن الثقافة ومرادفاتها في لحظة بعينها ، هي عصر العوالم الثلاثة . وتشير هذه الخصوصية التاريخية ، أيضا ، إلى أن لحظة الدراسات الثقافية هي لحظة تولت ، بمعنى من المعاني . وأود ، في الحقيقة ، أن أشير إلى أن الانتصار الأكاديمي للدراسات الثقافية في تسعينيات القرن الماضي تحقق في لحظة أفول العصر الذي أفرزها . وهكذا فكتابنا هذا هو محاولة لمعالجة ذلك الفاصل ، ذلك الخط الممتد بين لحظتنا - لحظة «العولمة» - والفترة التي يبدو الآن أنها انتهت ، عصر العوالم الثلاثة .

وقد كان الانقلاب الثقافي ، وظهور الدراسات الثقافية بهذا المعنى الأوسع ، مظهرا أساسيا من مظاهر عصر العوالم الثلاثة لسببين متصلين ، وإن كانا متمايزين : أولهما ، أن دراسة الثقافة ، تحت عديد من الأسماء (قد يكون أكثرها شيوعا «الاتصالات») ، تطورت إلى علم اجتماعي جديد ، لسبب محدد هو ظهور منطقة جديدة ومستقلة ، نسبيا ، من الحياة الاجتماعية ؛ والثاني هو أن التحول صار سمة السياسات المميزة للحركات الاجتماعية ليسار جديد تشكل في العوالم الثلاثة ، جميعا . وما انفك هذا النسب المزدوج للدراسات الثقافية - باعتبارها ، في آن معا ، ترميما للمشهد التخصصي للدولة الحديثة وجامعاتها ، وتجددا للفكر الراديكالي - يسبب التشوش والخلط . وشأنها شأن علم اجتماعي أقدم ، وهو علم السوسيولوجيا الذي تنوع النظر إليه بين اعتباره حليفا للاشتراكية وبين النظر إليه كترياق مضاد لسمومها ، فكذلك كانت الدراسات الثقافية حليفا وترياقا مضادا ، في آن معا ، للراديكاليات عند اليسار الجديد(*) .

وفي الحقبة التي شهدت تحول الأبنية الإسمنتية للجامعات الجماهيرية إلى مشهد مميز ، أصبحت الدراسات الثقافية (والدراسات المتصلة بها : علم الدلالة ، الدراسات الأمريكية ، دراسات الميديا ، الاتصال) أميل إلى أن تنظر إلى نفسها باعتبارها مُصلحا

(*) هو اليسار الذي ظهر في المملكة المتحدة وبقية بلدان غرب أوروبا وفي الولايات المتحدة ، كرد فعل على ارتباك مواقف اليسار في تلك البلدان من القمع السوفييتي للحركة الديموقراطية في هنغاريا في العام 1956 ، وتطور هذا اليسار الجديد ليصبح رفضا للمركزية والشمولية المميزتين للستالينية [المترجم] .

متعدد التخصصات، أو عابرا للتخصصات، يعيد رسم الحدود الأكاديمية. وغالبا ما صحب ذلك وعد باستعادة وحدانية المعرفة التي كانت سائدة قبل الفصل بين الكليات الجامعية. وهكذا فقد كان يُنظر إليها، أيضا، باعتبارها انفصالية، وجائرة، وإمبريالية، من قبل التخصصات الراسخة - الأدب والتاريخ، من جهة، والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، من جهة أخرى - ولكل واحد منها فكرته عن الثقافة. ولكن يحسن النظر إلى تمايز الدراسات الثقافية بطريقة لا تختلف عن النظرة إلى الانفصال السابق الذي حل بالعلوم الاجتماعية، كما رسم إيمانويل وولرستين Immanuel Wallerstein خريطته، رسما أنيقا. وقد أشار إلى أن العلوم الاجتماعية الحديثة الأربعة

> *تولدت عن الأيديولوجية الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر والتي دفعت بأن الدولة والسوق، والسياسة والاقتصاد، منفصلة، تحليليا، بعضها عن بعض... وكانت هناك مناشدة للمجتمع للإبقاء على الفصل بينها، وقد درسها العلماء باعتبارها منفصلة. ولأن الأمر بدا كأن هناك كثرة من الحقائق التي كان واضحا أنها لا تقع في حيز السوق [الاقتصاديات] ولا الدولة [العلوم السياسية]، فقد وضعت هذه الحقائق ضمن كومة الفضلات التي منحت تعويضا تمثل في اسم فخم هو السوسيولوجيا... وبالنهاية، وبما أنه كان هناك أناس خارج نطاق العالم المتحضر... فإن دراسة شعوب كهذه تشتمل على أحكام خاصة وتدريب خاص، وهو ما اتخذ الاسم المختلف عليه وهو الأنثروبولوجيا*[(2)].

وسوف أشير إلى أن تمايز الدراسات الثقافية في عصر العوالم الثلاثة كان نتيجة لظهور جانب آخر من جوانب الحقيقة الاجتماعية - الصناعات الثقافية، الإعلام الجماهيري، الاتصال الجماهيري - وهي جوانب كان يبدو أن لها استقلالها الذاتي، منطقها الخاص بها، وقوتها الخاصة بها. وعلى الرغم من اقتران «الميديا»، كما تدعى في الحياة اليومية، بالدولة، وبالسوق، وبالمجتمع المدني، فقد كان يبدو أنها تشغل فضاء متخيلا مساويا للدولة وللسوق. وهكذا فدراسة منطق هذا العالم الجديد، منطق الاتصال الجماهيري، منطق الثقافة بمعنى جديد، أصبحت العلم الخامس بين العلوم الاجتماعية، علما اجتماعيا بعد حداثي، يتصل، كما سوف نرى، بذلك الشكل الآخر من إعادة تنظيم العلوم الاجتماعية في عصر العوالم الثلاثة: الدراسات المناطقية[(*)] [(3)].

(*) مجالات بحثية متعددة التخصص ترتبط بمناطق جغرافية، أو بقوميات، أو ثقافات بعينها [المترجم].

لكن الانقلاب الثقافي لم يتصف، قط، بهذا القدر من الانتحاء الأكاديمي إزاء الضوء والحرارة المنبعثين عن الإعلام الجماهيري. ومن البداية، كان هذا التحول، أيضا، لحظة تجدد وترميم في الفكر الراديكالي والاشتراكي، تولدت عن أزمة الستالينية، عن التناقضات فيما كان ينظر إليه كشكل جديد للمجتمع الرأسمالي، وعن انتصارات تصفية الكولونيالية. وفي 1959 نظر مراقب معاد نوعا ما، وهو دانييل بيل إلى الصحف التي كان اليسار الجديد قد أطلقها لفوره، مشيرا إلى أنها

> *صفحات . . . امتلأت بالهجوم على الإعلان، وعلى عربدات الثقافة الجماهيرية، وما شابه ذلك. وغالبا ما تضفي صياغة هذه الانتقادات في لغة العمال المبكرة لماركس، خصوصا فيما يتعلق بالاغتراب، على هذه الهجمات ما يبدو أنه محتوى سياسي. لكن المسألة هي أن هذه المشكلات ثقافية وليست سياسية، بالأساس، ومشكلة الفكر الراديكالي اليوم هي أن عليه إعادة النظر في علاقة الثقافة بالمجتمع*[4].

وباعتباره منظرا أيديولوجيا مركزيا من منظري الحقبة التي اعتبرها «نهاية الأيديولوجية»، فقد كان بيل متشككا في هذه «الراديكالية الثقافية» الجديدة (وسوف ننظر، فيما بعد، إلى الخط الطويل للتنويعات على شكواه من أن محتواها السياسي ظاهري)؛ ولكن بغض النظر عن عدالة حكمه، فقد كانت ملاحظته دقيقة. وفي العشريات التالية كانت إعادة النظر في علاقة الثقافة بالمجتمع واحدة من المشكلات الأساسية في الفكر الراديكالي وهو يعالج وضع الثقافة في مقدمة المشهد، في عصر العوالم الثلاثة. (وهذا مصدر النفوذ الهائل والمكانة الطوطمية اللذين يتمتع بهما كتاب الثقافة والمجتمع (Culture and Society) الذي ألفه رايموند وليمز Raymond Williams).

وعلى الرغم من أن الانقلاب الثقافي عند اليسار الجديد كانت عينه على الإعلام الجماهيري (لم يكن بيل مخطئا بخصوص تلك «الهجمات على الإعلان، وعلى عربدات الثقافة الجماهيرية»)، فنادرا ما قيدت أشكال الفكر لديه نفسها بالتكنولوجيات أو بدراسات الميديا. وبالنسبة إلى جيل من مفكري اليسار الجديد حول العالم، لم تكن مسألة الثقافة مجرد حقيقة وجود التكنولوجيات الجديدة للمعلومات والاتصال الجماهيريين، بل كانت إعادة تشكيل الحيوات والنضالات اليومية للطبقات والشعوب الأدنى مرتبة عبر تلك الأشكال الجديدة. وإذا كانت الأفكار الحداثية عن الثقافة قد عينت تلك المواقع

الاجتماعية التي لم تكن قد خضعت ، بعد ، لشكل السلعة ولقانون القيمة الخاص بها - الفنون الراقية ، من جهة ، وطرائق العيش لدى الشعوب «البدائية» ، من جهة أخرى - فقد ارتكز المفهوم الجديد بعد الحداثي للثقافة على تعميم شكل السلعة ، ليس فقط في الإنتاج الرمزي ، (في صناعات الثقافة ، والترفيه ، والإعلان) ، بل وفي كل مناحي الحياة اليومية . واشتملت هذه الفكرة الجديدة عن الثقافة على وسائل الاستهلاك والإعاشة عند العمال ، ما أسماه ماركس على نحو غامض «مسرات الشغّيل» . ولكن إذا كان ماركس قد اشتهر عنه التحفظ عن التحليل الذي يعالج الاستهلاك عند العمال - مشيرا إلى «صيانة الطبقة العاملة وإعادة إنتاجها» ، وإلى أن «الرأسمالي قد يرى من الأسلم ترك ذلك لدوافع الحفاظ على الذات والتكاثر» - فقد جعل مفكرو اليسار الجديد من الثقافة ، وما يشبهها مطية لإعادة النظر في عين عمليات الصيانة الاجتماعية والتكاثر في ظل الرأسمالية .

ونتيجة لذلك فقد أطلق الانقلاب الثقافي شبح السياسات الثقافية ، والراديكالية الثقافية ، والثورة الثقافية ، وهو شبح يلازم عصر العوالم الثلاثة . وقد جوبهت الفكرة ، من البداية ، بمن يجادل فيها : ففي عين العدد الأول من مجلة اليسار الجديد New Left Review البريطانية في العام 1960 كان إي بي تومسون E. P. Thompson يرد بالفعل على المتشككين : «يكمن الخطر - كما يقول زميلنا ألاسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre ، في معرض توجيه اللوم إلى اليسار الجديد في العدد الحالي من مجلة العمل Labour Review - في أن المرء سوف يدخل في سلسلة من معارك حرب العصابات حول المسائل الثقافية التي سوف تبدد طاقة الاشتراكيين والتي لن تنتهي إلى شيء» . وردا على ذلك أصر تومسون على أن «أي اشتباك جدي في الحياة الثقافية أو السياسية لا يتعين أن يبدد طاقة الاشتراكيين ، بل يتعين أن يولدها»[5] . وإذا كانت الثقافة قد انتقلت إلى مقدمة المشهد في كل أرجاء المجتمع ، فكيف يمكن ألا تكون السياسة ثقافية؟ وقد ترددت أصداء المناظرة حول مكانة وفعالية الثقافة كموقع للمقاومة السياسية وكشكل من أشكالها ، وحول العلاقة بين الثقافة والحركات الاجتماعية ، عبر عصر العوالم الثلاثة وما بعده ؛ وسوف تتردد أصداؤها في هذا الكتاب ، من أوله إلى آخره .

وفي النهاية ، فقد كان الانقلاب الثقافي سمة ميزت اليسار الجديد في العوالم الثلاثة ، جميعا . ونادرا ما لوحظ هذا الأمر في حينه ، لأن الاختلافات المثيرة ، من حيث الشكل والاستراتيجية ، بين الحركات الاجتماعية في العوالم ، الأول والثاني والثالث ، طمست

الاهتمامات المشتركة . ولاتزال أغلبية التقارير المعاصرة عن الدراسات الثقافية تغفل عن الجوانب الكونية ، وترى في انتشارها ، في نهاية القرن ، مثالا على عولمة الاتجاهات الأكاديمية لشمال الأطلسي . وعلى سبيل المثال ، فالناقدة الثقافية بياتريز سارلو Beatriz Sarlo تقول «في الأرجنتين لا نسميها «دراسات ثقافية» . . . فهذا مصطلح طرحه الأكاديميون الأمريكيون للتداول الجماهيري»[6] . ولا أجادل في هذا ؛ ففي كثرة من الحالات أصبح شعار الدراسات الثقافية يعني ، ببساطة ، تسويق الخطابات الأكاديمية الأمريكية ، ومحو الموروثات الفكرية الإقليمية المتمايزة للتحليل والنقد الأدبيين . لكن نظرة أعمق إلى التكوينات الفكرية المتباينة لليسار الجديد ، في كل عالم من العوالم ، الثلاثة تشي بأن هذه العوالم مرت بتحولات ثقافية متوازية أو متشابهة . ويعود ذلك ، في جانب منه ، إلى الخبرة المشتركة ، وإن كانت غير متماثلة ، بثقافة السلع الجُمْلية mass commodity culture (الفيلم ، البث الإذاعي والمتلفز ، الموسيقى المسجلة ، العروض الرياضية الجُمْلية masss spectator sports التي ترسخت في جميع عواصم الانفجار السكاني حول العالم : من بوينس آيرس ، مدينة سارلو ، حيث خلقت هجرة المستيزو mestizo(*) من الريف مدينة شعبوية للتانغو ، وكرة القدم ، والبيرونية Peronism (**) (وتشير سارلو إلى أن أول صورة متلفزة في الأرجنتين كانت لإيفا بيرون) ، إلى كلكتا ، حيث ربا ديبش شاكرابارتي Dipesh Shakrabarty ، تلك المدينة ما بعد الكولونيالية التي شهدت تخلق صناعة ثقافية جديدة ، قدمها في السينما والإذاعة ، في البنغال كوميديون ، ومغنون ، وفرق لكرة القدم ضمن «الحرب الثقافية» بين البنغاليين bangals وهم اللاجئون الذين جاءوا ، بعد التقسيم ، من قرى شرق البنغال ، وبين الغوتيز ghotis وهم السكان الأقدم لمدينة كلكتا[7] . لكن الانقلاب الثقافي كان ، أيضا ، نتيجة للتأثير المعولم للتجربة الشيوعية : جيل ما بعد العام 1917 الذي انتقع في مرجل النضالية اللينينية ، ومعاداة الفاشية في الجبهة الشعبية ، وفي المناهضة الثورية للكولونيالية . وإذا كانت الأيديولوجية الصادقة في أمميتها عند الحركة الشيوعية غذت الانتشار الجدير بالإعجاب لأشكال التضامن المناهض للإمبريالية ، فإن نزعة الولاء السوفييتي لديها ،

(*) مصطلح يشار به ، في أمريكا اللاتينية وإسبانيا ، إلى الخلاسيين أو من يملكون موروثا ثقافيا اختلط فيه ما هو أوروبي بما هو هندي أمريكي [المترجم] .

(**) حركة العدل الاجتماعي التي تقوم على مبادئ الزعيم الأرجنتيني خوان بيرون وزوجته الثانية إيفا [المترجم] .

والتي كانت بالقدر ذاته من القوة، أعادت إنتاج أشكال الجمود المتصلة بماركسية الكومنترن(*) في جميع القارات.. وكانت النزعة الاقتصادية economism لدى الشيوعية الماركسية واحدة من السمات المركزية لجمودها، بإسقاطها الثقافة من كل حساب - باعتبارها مجرد بنية فوقية - وبإغفال الخصوصيات الوطنية والإقليمية.

وهكذا كان التحول باتجاه البنى الفوقية، برد الاعتبار إلى الثقافة، ملمحا مشتركا بين كل تيارات اليسار الجديد في عصر العوالم الثلاثة: وقد كان ذلك واضحا في تأسيس المركز الشعبي البرازيلي للثقافة (CPC) بقدر وضوحه في تأسيس مجلة اليسار الجديد البريطانية، وفي الخطاب الذي ألقاه فرانز فانون Franz Fanon في مؤتمر «الحضور الأفريقي Présence Africaine» في العام 1956 حول «العنصرية والثقافة Racism and Culture»، وكذلك في التحليل الشهير عند رولان بارت Roland Barthes لصورة الجندي الزنجي في كتابه «الخرافات Mythologies»؛ وفي مؤلف أنطونيو كانديدو Antonio Candido الذي يحمل العنوان «تكون الأدب البرازيلي Formation of Brazilian Literature» (1959)، وفي «الثقافة والمجتمع» (1958) عند رايموند وليمز[8]. ولا يعني ذلك أن هذه الشخصيات أثر بعضها في بعض؛ وبالحقيقة، فإن كون الانقلاب الثقافي تحولا، في هذه الحالات، إلى ما أسماه غرامتشي «الوطني - الشعبي» - الخصوصيات الإقليمية والوطنية التي غالبا ما تجاهلتها الأممية المجردة في ماركسية الكومنتيرن - هو، على وجه التحديد، السبب في أنه لم تظهر نظريات ذات طابع متجاوز للقومية على نحو واضح (والشاهد هو «الاستثنائية» حتى عند حركة الدراسات الأمريكية الراديكالية، التي أناقشها في الجزء الثاني). ولكن في وسع الناظر أن يتبين وجود تطورات موازية طوال تلك الحقبة.

وباستعادة ما جرى، فإن اليسار الجديد، وهو يزدهر بعد 1955 - 1956، من إفشاءات خروشوف إلى الهبة في بودابست، من معركة ديان بيان فو إلى معركة الجزائر، من أزمة السويس إلى مؤتمر باندونغ، من مقاطعة الحافلات في مونتغمري إلى مذبحة شاريفيل، من مسيرات نزع السلاح النووي CND إلى الاحتجاجات على معاهدة الأمن والتعاون المشترك بين الولايات المتحدة واليابان Anpo، من استقلال غانا إلى ثورة محاربي

(*) الكومنترن Comintern هي اختصار للشيوعية الدولية Communism International [المحررة].

العصابات الجذابة في كوبا، يبرز باعتباره الأول بين ثلاث لحظات. فإذا كانت اللحظة الأولى قد شهدت قيامة ماركس الشاب «الإنساني» وجملة متنوعة من الراديكاليات الوجودية والفينومينولوجية، فقد شهدت الثانية، في موجة الانتفاضات والتمردات الكونية في العام 1968، اكتساب التحول الثقافي طابعا شعبيا عبر التنديدات بالثقافة المهيمنة، باعتبارها جهاز الدولة الأيديولوجي، والإمبريالية الثقافية، صناعة الوعي، أو مجتمع الفرجة، وكذلك بتنظيرات الثورة الثقافية. فالأفكار التي تدور حول ثورة ثقافية، والتي ولدتها المطالبات الطوباوية التي أطلقتها الجيشانات الواسعة ضد أشكال التحديث على النمط السوفييتي في الصين الماوية، وكذلك أيديولوجيات حرب العصابات عند تشي غيفارا وآميلكار كابرال Amilcar Cabral أصبحت بمنزلة فولغيت vulgate(*) عند الناكساليين Naxalites(**) في البنغال والظرفيين Situationists(***) في باريس، والفهود السود Black Panthers(****) في أوكلاند، ودعاة لاهوت التحرير في بوغوتا، كما أمدت بالطاقة الحركة الطالعة لتحرير المرأة.

وأدت اللحظة الثالثة – مع اندحار الحركات الاجتماعية لليسار الجديد وقمعها، وهو ما ارتبط بنهاية «الدفء»، وغزو تشيكوسلوفاكيا، والانقلابات والديكتاتوريات العسكرية في إندونيسيا، وأفريقيا، وفي الطرف الجنوبي لأمريكا اللاتينية، والشعبوية الاستبدادية وأصولية اقتصاد السوق في نظامي ريغان وتاتشر، إلى تواصل التحول الثقافي في فكر اليسار الجديد، على الرغم من أن الطابع الرؤيوي والطوبوي لثورته الثقافية المتخيلة، حل محله التفكر بإحباطات الحركات القومية الشعبية وبتناقضات الثقافة الشعبية. وهذه هي لحظة الإحياءات العديدة والمستقلة نسبيا لغرامتشي: وفي ذات اللحظة التي كان المثقفون الراديكاليون في مركز بيرمنغهام يعودون فيها إلى تبني أعمال غرامتشي حول الثقافة الشعبية للتوصل إلى مغزى «العرض الكبير المتنقل لليمين» عند نظام تاتشر الجديد، والتحولات في الثقافات الفرعية للطبقة العاملة البريطانية (كما اتضحت في مقالات ستيوارت هول Stuart Hall المؤثرة حول التاتشرية، وفي

(*) الترجمة التي أنجزها القديس جيروم للإنجيل إلى اللاتينية في القرن الرابع الميلادي [المترجم].
(**) الحركات الشيوعية المتشددة في مختلف مناطق الهند [المترجم].
(***) من حركات اليسار الجديد في فرنسا في العام 1968 [المترجم].
(****) منظمة ثورية يسارية للأمريكيين السود نشطت بين العام 1966 والعام 1982 [المترجم].

كتاب بول ويليس Paul Wilis المعنون «تعليم الطبقة العاملة Learning to Labour» ، وكذلك في العمل المبكر لكل من هيزل كاربي Hazel Carby وبول غيلروي Paul Gilroy في «الإمبراطورية ترد الضربة The Empire Strikes Back») كان نستور غارثيا كانكليني Nestor Garthia Canclini ، وهو مثقف أرجنتيني شاب منفي في المكسيك ، يتحمل مشقات الانبعاث الأمريكي اللاتيني لأفكار غرامتشي عن الثقافة الشعبية لفهم تأثيرات الأسواق الحضرية على مهن الحرفيين المكسيكيين (الثقافات الشعبية في الرأسمالية Culturas populares en el capitalismo) ، وكانت جماعة من المثقفين الشبان في جنوب آسيا تتبنى فكرة غرامتشي عن «المهمشين subaltern» لنقد التواريخ القومية ولتدشين «دراسات المهمشين» .

في ذلك الوقت ، كان يندر أن يربط أحد بين هذه المشروعات . ونادرا ما ظهر - عند منظري التبعية والنظم الدولية - في الموروث الفكري لليسار الجديد الذي حاول ، بأقصى قوة ، أن يفكر في العالم باعتباره واحدا ، اهتمام بالثقافة (وكما أخبرني أحد المثقفين البرازيليين ، كانت الثقافة ، بالنسبة إلى منظري التبعية ، مجرد مادة عطرية) . وكان الشعور بالقطيعة بين العوالم الثلاثة - وبالتالي بين «النظرية النقدية» بتوجهها الفلسفي ، عند العالم الأول ، والتشكيلات المنشقة ، في العالم الثاني ، وماركسيات الفلاحين وحروب العصابات ، في العالم الثالث - يعني أن مشروع نقد ثقافي عابرا للقوميات لم يقيض له أن يطفو على السطح ، قط . ولم يتيسر للمرء ، لا أن يرى بدايات تلاقح متجاوز للقوميات ، ولا حتى أن يعيد تصور العلاقات الانتقائية بين المشروعات الأسبق ، إلا عندما ذابت العوالم الثلاثة في عالم واحد ، ودعا النقاد الراديكاليون للعولمة إلى دراسات ثقافية يمكن أن تعبر الحدود لتراعي ، ليس فقط الشعبيين والمهمشين ، بل وأيضا الخلاسيين وذوي الثقافات المختلطة .

وقد لا يكون مثيرا للدهشة أن كثرة من الشخصيات المركزية في هذا الجدل الثقافي المتجاوز للقوميات حول حداثيات بديلة - وهو اسم يطلق ، بشكل جزئي ، على عصر العوالم الثلاثة ، وقد أصبح ينظر إليه ، الآن ، باعتباره حقبة التحديث والتنمية ذوي البؤرة الوطنية التي يهرب المرء ، الآن ، من نجاحه أو فشله - ومشروعاتها المهجنة تكونت فكريا عبر معالجة اللحظة الأسبق لأزمة الشعبي في حالات وطنية معينة . ولتفسيرات بول غيلروي للمقابلات في الممارسات العرقية للحداثة ، كما جاءت في

كتابه «وسط المعسكرات Between Camps » جذور في «الإمبراطورية ترد الضربة» كدراسة بيرمنغهامية رائدة لموقع العرق والهجرة في أزمة العمالية الشعبية ؛ ويعد ما رسمه غارثيا كانكليني من خرائط للثقافات المهجنة في حداثة مكسيكو سيتي ، على نحو جلي ، إعادة نظر في «أزمة الشعبي» كما رسم خطوطها العامة في دراسته المبكرة عن الحرفيين المكسيكيين ؛ وقد كان منبت الموجز المحكم الذي وضعته آيهوا أونغ Aihwa Ong للحداثات البديلة في «الدول الإنمائية القمعية» في شرق آسيا ، ولظهور ثقافة وذاتية «مرنتين» للإخوة الآسيوية في أوساط الصينيين في الشتات ، هو إصرارها على أهمية النضال الثقافي في دراستها الرائدة (التي أجرتها نهاية السبعينيات من القرن الماضي) للدلالات المتناقضة لحالات المس عند الشابات الماليزيات المشتغلات بتجميع شبه الموصلات في مصانع «التحضير بغرض التصدير» التي كانت آنذاك في بداية عهدها ؛ ونقد ديبش شاكرابارتي للتاريخانية وإصراره على خصوصية الحداثة البنغالية في مشروعه حول «أقلمة أوروبا provincialising Europe» هو نقد ذاتي ، بكل جلاء ، عودة إلى المسائل التي لم تحل في صياغته الثقافاتية المبكرة لثقافة الطبقة العاملة البنغالية عبر قراءة هامشية المنظور لأرشيفات صناعة الجوت(*) ، عندما كتب يقول إن «الثقافة» كانت «ما انكف عنه التفكير في الماركسية الهندية» . ومن السذاجة إرجاع هذه الأعمال إلى مصدر واحد ، باعتبارها دراسات الخصوصية الثقافية ، كما أنه من الخطأ تجاهل التباينات النظرية والسياسية بين هذه الشخصيات وغيرها . ولكن الإحجام عن تسجيل عناصر موقف مشترك ، أزمة مشتركة يعالجونها ، سواء في الأعمال التي أنجزت في سبعينيات القرن الماضي أو في أعمال أقرب إلى حاضرنا ، يمكن أن يكون مضللا بالقدر ذاته .

ولا تمثل القطيعة بين موضوع الوطني - الشعبي وبين موضوعات الخلاسية ، والمرونة والشتات ، تقدما نظريا أو سياسيا ، أو تحولا عن مثل ذلك (وجرت البرهنة على الموقفين) بأكثر ما هي عرض لتحول تاريخي أوسع . وإذا كانت الثقافة هي ما انكف عنه التفكير في الماركسية الهندية (وغير الهندية) في عصر العوالم الثلاثة ، فقد تكون حقيقة الأمر أنها لم تعد كذلك . ويقول تيري إيغلتون ، ساخرا «إذا كان

(*) الدول الرئيسة المنتجة للجوت هي الصين والهند وبنغلادش . وهو نبات ينمو في المناطق الاستوائية ويستخدم في صناعة قماش (الخيش) [المحررة] .

اليسار في ثلاثينيات القرن الماضي باع الثقافة بثمن بخس ، فاليسار بعد الحداثي غالى في ثمنها» . وقد يوحي هذا بوجود الوسط الذهبي : ثمن عادل للثقافة يصلح لكل العقود . لكني أشك في ذلك . وأنا أميل إلى القول إن مجرد الشعور بتحول جذري في تثمين الثقافة – والسياسات الثقافية – هو علامة على حقبة جديدة ، حالة سياسية جديدة . وإذا كانت الدراسات الثقافية تمر ، الآن ، بأزمة أو كانت موضع تساؤل ، فقد لا يكون مرد ذلك أنها بُولغ في تثمينها ، بقدر ما يكون مرد ذلك أن لحظتها ، عصر العوالم الثلاثة ، قد انقضى[9] .

وهذا هو الموضع الذي يبدأ منه هذا الكتاب . وإذا كان هذا عملا من أعمال التأريخ – الثقافة في عصر العوالم الثلاثة – فهو ، أيضا ، تفكر في الحاضر ، وإذا استعرنا عنوانا كلاسيكيا من عند بيري آندرسون Perry Anderson ، فهو تفكر في «أصول الأزمة الراهنة» . فهذا الكتاب يحاول فهم ظهور ثقافة كونية في وقت لا يتصور فيه ، سوى قلة من الناس ، أن العبارة يمكن أن تستخدم في صيغة المفرد . ما دلالة هذا التحول عن الجمع (العوالم الثلاثة) إلى المفرد (ثقافة كونية)؟ يحاول الجزء الأول «إعادة النظر في عصر العوالم الثلاثة» أن يلقي الضوء على القطيعة بين اللحظة الخاصة بنا ، لحظة «العولمة» ، وبين الفترة التي يبدو الآن أنها انقضت ، عصر العوالم الثلاثة ، برسم بياني لمصادر الثقافة الكونية وسماتها . هل الثقافة الكونية هي ، ببساطة ، التسويق الدولي للسلع الثقافية من قبل صناعات الثقافة المتجاوزة للقوميات التي استحوذت على المشاعات الثقافية ، وعلى المجال العام ، وخصخصتهما؟ هل هي ، ببساطة ، تلك الفضاءات والخبرات غير المؤقلمة – مراكز التسوق ، المطارات ، الفنادق السياحية ، والهارد وير والسوفت وير لآلات الترويح الإلكترونية الموجودة في كل مكان – والتي يقضي إنتاجها الجُمْلي بأن تكون متماثلة وسع الطاقة؟ أم أن ثقافة المدينة العولمية ثقافة بروليتارية بمعنى يبقى ، حتى الآن ، غير متصور وغير متجسد لذلك اللفظ ، منتوج رمزي لكتل المهاجرين التي تصوغ الحركات الاجتماعية والمجالات العامة للدهماء لأشكال لم يجر التنظير لها بعد؟ وفي الفصل الثاني «العولمة والثقافة : السياق والمرحلة» أشير إلى أن التفاسير المحكمة للعولمة بوصفها سياقا ، ووراءها اعتراف بنقلة تاريخية ، بالعولمة كاسم ليس لنهاية التاريخ ، بل لنهاية اللحظة التاريخية لعصر العوالم الثلاثة . والمناظرة الدائرة حول العولمة هي ، إلى حد كبير ، مناظرة حول مغزى ذلك النصف قرن القصير وموروثة كفترة تتشكل فيها مسألة الثقافة الكونية . ويقابل الفصل الثالث «يسار عولمي؟ الحركات الاجتماعية

في عصر العوالم الثلاثة» بين الحركات المناهضة للعولمة، في زماننا، وبين الحركات الاجتماعية، في عصر العوالم الثلاثة، حركات في العام 1968، ليضع طرائقنا في فهم الحركات الاجتماعية موضع التساؤل وأيضا للدفع بأن الاحتجاجات في سياتل ضد منظمة التجارة الدولية WTO تنتمي إلى تراث من أحداث الشغب المتصلة بالموقف من صندوق النقد الدولي، كعلامة على القطيعة مع سياسات العام 1968. والفصل الرابع «أممية الروائيين» هو التجربة الرئيسية في تدوين تاريخ ثقافي متجاوز للقومية في هذا الكتاب. والقول بأن محاولات تخليق ثقافة بروليتارية في العشريات الأولى من القرن كانت جزءا رئيسيا من عولمة الرواية وهذا يوحي بأن ما نرثه، كثقافة كونية، ليس مجرد مخزن عتيق للسلع التي يجري تسويقها في كل أنحاء العالم، بل هو قوام صلب من السرديات التي نشأت عن الصدام بين العوالم الثلاثة.

ويتفحص الجزء الثاني «الاشتغال على الثقافة» المناظرات حول الثقافة والسياسة، التي صحبت الانقلاب الثقافي في الحياة الفكرية للربع الأخير من القرن العشرين. وقد وقعت نقلة حادة في دلالة مفهوم الثقافة، عند انتصاف القرن، مع تطوير جيل جديد من المثقفين الراديكاليين سياسة ثقافية جديدة وتدبيجهم تشكيلة من نظريات التحليل الاجتماعي للثقافة. كيف كانت تبعات هذا التحول الثقافي؟ هل أهملت الدراسات الثقافية الجديدة الطبقة؟ أي نوع من السياسات هي السياسات الثقافية؟ ويستكشف الفصل الخامس «التحليل السوسيولوجي للثقافة» تغير معنى الثقافة في عصر العوالم الثلاثة، ويوجز النظريات الثقافية الرئيسية التي تنبع من اليسار الجديد - النظريات المرتكزة إلى السوق والنظريات المرتكزة إلى الدولة والنظريات المرتكزة إلى الاعتراف. ثم يدفع بأن هذه النظريات في حاجة إلى أن تلحق بها نظرية ثقافية مرتكزة إلى العمل.

ويعالج الفصلان السادس والسابع اللحظة التي جرى فيها استيراد الدراسات الثقافية، لأول مرة وبهذا الاسم، إلى الولايات المتحدة، لتصبح جزءا من «الحروب الثقافية» في زمن ريغان - بوش. ويذهب الفصل السادس (نهاية الثقافة الجماهيرية) إلى أن سنوات ريغان - التي كانت النهاية الحاسمة للآمال السياسية لليسار الجديد - شهدت نقلة حادة في نظريات اليسار الجديد حول الثقافة الشعبية أو الجماهيرية، وذلك بهدف فهم هزيمة الثقافات المعاكسة عند اليسار الجديد، وكذلك الانقلاب الثقافي المتواصل في السياسة، والذي تمثل في شخص لا يقل خطرا عن ريغان نفسه، ذلك النجم الهوليوودي الذي أصبح رئيسا. ويحاول الفصل السابع «اليسار الأكاديمي ونشوء

الدراسات الثقافية» تشخيص حالة ما يسمى بالحروب الثقافية في ثمانينيات القرن العشرين وحالة الفزع الأخلاقي ذي الطابع الصحافي حول مسألة «الاستقامة السياسية» في 1990 - 1991 في سياق نشوء الدراسات الثقافية. ويعالج الفصل الثامن «ما هي مشكلة الدراسات الثقافية؟» اعتراضات شائعة عديدة على الدراسات الثقافية المعاصرة، بما في ذلك تراجعها الواضح عن الطبقية، ومبالغتها بشأن السياسات الثقافية والمقاومة الثقافية. وكاستجابة، فإن الفصل الثامن يصبح فرصة للدفاع عن شعار الدراسات الثقافية، ولتعريفه، وتنميته، لمصلحة زمننا العولمي، بعد نهاية عصر العوالم الثلاثة.

ولأن الولايات المتحدة برزت، بعد الحرب العالمية الثانية، كقوة دولية مهيمنة، فغالبا ما كان عصر العوالم الثلاثة يبدو وكأنه «القرن الأمريكي» وهي عبارة سكها هنري لوس Henry Luce، ناشر مجلتي تايم ولايف، في بيانه الصادر في العام 1941. صار يُنْظر إلى الثقافة العولمية، في جميع أرجاء المعمورة، باعتبارها ثقافة أمريكية، وغالبا ما كانت الدروس الافتتاحية في النقد الثقافي عند اليسار الجديد تدور حول كيفية قراءة دونالد دك Donald Duck. وظهرت أيديولوجية أمريكية مائزة في عصر العوالم الثلاثة: صار يُنْظر إلى «الديموقراطية» باعتبارها منتوجا «أمريكيا»، على نحو خاص، ودفعت بعيدا عن الإشتراكية والماركسية، بعد أن وضعت الاثنتان موضع التناقض مع الأمركة(*)، وازدهرت داخل الولايات المتحدة أفكار الأمركة، «طريقة الحياة الأمريكية»، وازدهرت فكرة الاستثنائية الأمريكية، وصارت «الأنشطة غير الأمريكية» موضع تحقيقات في الكونغرس. ويتفحص الجزء الأخير من هذا الكتاب «الأيديولوجية الأمريكية: عصر العوالم الثلاثة باعتباره القرن الأمريكي» أمركات Americanisms عصر العوالم الثلاثة. وقد وجد الاهتمام المكثف بالثقافة الأمريكية في العقود التالية على الحرب العالمية الثانية تعبيرا عنه في حقل أكاديمي جديد هو «الدراسات الأمريكية» الذي نشأ عن مزج غريب بين أمركتين بنغمتين سياسيتين متناقضتين، وهما بالتحديد شيوعية الجبهة الشعبية، ومعاداة الشيوعية إبان الحرب الباردة. ويدرس الفصل التاسع «الشروط الأمريكية الخاصة: الماركسية والدراسات الأمريكية» العلاقة بين الماركسية وبين الأفكار المتصلة بالاستثنائية الأمريكية في إنشاء «تخصص» الدراسات الأمريكية، وفي تحولاته التالية على أيدي جيل من علماء اليسار الجديد.

(*) هي هنا Americanism وتجدها في مواضع أخرى، وفي أحاديث عادية، Americanisation [المترجم].

ويعد تتبع نسب الدراسات الأمريكية تأتي قراءة للشخصية التي غالبا ما مثلت المرجعية المكرسة لأفكار الاستثنائية الأمريكية والديموقراطية الأمريكية : أليكسيس دي توكفيل Alexix de Tocqueville الذي شهد كتابه «الديموقراطية في أمريكا Democracy in America» المكتوب في ثلاثينيات القرن التاسع عشر انبعاثا استثنائيا في الولايات المتحدة، إبان عصر العوالم الثلاثة . ولا يذهب الفصل العاشر «السمات الخاصة بالأمريكيين : إعادة النظر بـ«الديموقراطية في أمريكا» فقط إلى القول بأن دي توكفيل أساء إليه من جددوا الاهتمام به ، ولكن أيضا إلى القول بأن التناقضات الرئيسية في عمله - التناقض الذي لم يحل في فكرته عن «الاتحاد المدني civil association» وما أنزله استرقاق الأفارقة وتجريد الهنود من ممتلكاتهم من تخريب بلاغي ونظري بروايته عن الديموقراطية في أمريكا - تفتح الطريق باتجاه فهم يقوم على المادية التاريخية لـ«استثنائية» رأسمالية المستوطنين .

وإذا كان الفصل العاشر يركز ، بشكل رئيسي ، على نص توكفيل ، فالفصل الحادي عشر «لا رأسمالية ولا أمريكية : الديموقراطية كحراك اجتماعي» يعود إلى اللحظة التاريخية لدى توكفيل ، في محاولة لفصل الديموقراطية عن كل من الاستثنائية الأمريكية والاستعلاء الرأسمالي . وفي عصر العوالم الثلاثة ، ضيق شراح الديموقراطية المناهضون للديموقراطية - من شمبيتر Schumpeter إلى هنتنغتن Huntington - تعريف الديموقراطية وطمسوا على جذورها كحركة اجتماعية : جذورها الشعبية . وفي مراجعة لتاريخ «الديموقراطية» ذهبت إلى أن المعركة من أجل إقامة دول برلمانية تقوم على الاقتراع العام والدفاع عنها ، ومن أجل الوصول بالديموقراطية إلى المجتمع المدني - الديموقراطية الاجتماعية - لم تكن مهمة الثورة البورجوازية ولا عملية التحديث بقوة الطبقة المتوسطة ، بل مهمة الحركات الاجتماعية للطبقات العاملة . وقد تولد الفصل الختامي «جبهة ثقافية في عصر العوالم الثلاثة؟» عن مشاركتي في الجهود التي حفزتها جلسات الإعداد التي نظمها حزب العمل «labor teach-ins» في التسعينيات من القرن الماضي ، لخلق تحالف بين الحركة العمالية وبين الكتاب والفنانين في المؤسسات الأكاديمية . ويعيد هذا الفصل النظر في تاريخ العلاقات بين العمل والثقافة في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية ، ملمحا إلى أن الحكاية التي تم تجويدها بالتكرار ، والتي تدور حول العداء بين الطبقة العاملة واليسار الجديد ، غطت على بعض العناصر الباهرة في جبهة ثقافية قامت في عصر العوالم الثلاثة .

الجزء الأول

إعادة النظر في عصر العوالم الثلاثة

2

العولمة والثقافة: السياق والمرحلة

«لتجاوز تناقضات العولمة، لا بد لنا من الإقدام على محاولة جسورة لتخيل العالم وشعوبه بطرائق جديدة»

المؤلف

كان مصطلح «العولمة» من الألفاظ المفتاحية في العقد الأخير من القرن العشرين. وإن كان قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية يعتبر أن أول استخدام لهذا اللفظ كان في العام 1961، فقد ورد اللفظ في عناوين مئات من الكتب التي صدرت في تسعينيات القرن العشرين، ويبدو أن أول كتاب استخدمه طبع في العام 1988. وقد حل لفظ «العولمي» وما يتصل به من ألفاظ متنوعة - المتجاوز للقوميات، وبعد الحداثي، وبعد الكولونيالي - محل «الأممي» وهو اللفظ المفتاح للحظة أسبق، والذي لم يكن يستخدم، فقط، لوصف قوى رأسمالية كبرى مثل شركة «آي بي إم» (IBM)(*) وشركة «آي تي تي» (ITT)(**) بل كان يستخدم، أيضا، للإشارة

(*) International Business Machines.

(**) International Telephone and Telegraph.

إلى الأممية الأولى، والثانية، والثالثة للطبقة العاملة، في العالم. فما التحول التاريخي الذي يجسده هذا اللفظ الجديد؟ وبهذه النقلة من «الأممي» إلى «العولمي»؟ وإذا كانت فكرة العولمة تشير في الغالب إلى الشعور بأن الطبيعة البشرية، إذا استخدمنا تعبير فيرجينيا وولف على نحو كاريكاتوري، قد تغيرت يوم التاسع من نوفمبر من العام 1989 أو حول ذلك التاريخ (تاريخ انهيار حائط برلين)، فأي السرديات الضمنية من الماضي تساعد في هذا التأكيد على نهاية التاريخ، هذا الانعتاق من أي ماض؟ وهل لهذا اللفظ الجديد مكان في الفهم النقدي لثقافة الحاضر؟

وكما يذكرنا المتشككون، فالعولمة، في كثير من جوانبها، ليست جديدة، لكنها اتجاه طويل المدى للرأسمالية، ووفقا لبعض القياسات، فالاقتصاد العالمي ليس أكثر عولمة مما كان عليه في 1914، في بداية ما أسماه إيريك هوبسبوم (Eric Hobsbawm) «القرن العشرين القصير». وأحد أبكر التقارير عن العولمة يتمثل في تلك الكراسة الكلاسيكية الألمانية المنشورة في العام 1848 وحكايتها الخرافية عن البطل(*) الفظ، البارد، الذي لا يعرف الشفقة، ذي الاسم الفرنسي، والجنسية غير الواضحة، والمطارد عبر المعمورة «مثل الساحر الذي لم يعد قادرا على السيطرة على قوى العالم السفلي التي استدعاها بشعوذاته». فالراوي يقول لنا «الحاجة إلى سوق دائمة التمدد وقادرة على استيعاب منتوجاتها تطارد البورجوازية على امتداد المعمورة كلها».

> *لقد أسبغت البورجوازية على الإنتاج والاستهلاك في كل بلد، عبر استغلالها للسوق العالمية، شخصية كوزموبوليتانية. وبدلا من الحاجات القديمة، التي كانت تجد في إنتاج البلاد ما يشبعها، نجد رغبات جديدة، يتطلب إشباعها الحصول على منتوجات أراض ومناخات قصية. تصبح الإبداعات الذهنية للبلد الواحد ملكية مشاعة. ومن الآداب المحلية والقطرية العديدة، ينشأ أدب عالمي. والأسعار الرخيصة للسلع الخاصة به هي المدفعية الثقيلة التي يقصف بها أسوار الصين. وهو يجبر كل الأمم على الاختيار بين الانقراض وتبني نمط الإنتاج البورجوازي، ويفرض عليهم إدخال ما يسميه الحضارة إلى مرابعهم، أي يفرض عليهم ان يكونوا هم انفسهم بورجوازيين. وبكلمة واحدة فهو يخلق عالما على صورته* [1].

(*) الكراسة هي البيان (المانيفستو) الشيوعي والبطل هو رأس المال [المترجم].

إنهـا حكايـة كبـرى ، ويمكـن أن نعثر علـى معظـم التناقضات الرئيسـة ، كما تصورهـا الكتابـات المعاصرة حول العولمـة ، في فقرات ماركـس البليغة في البيان الشـيوعي : قوة السـوق المدمـرة مقابل حمائيـة الدولة والأمة التـي تتبعها ، الوعد بسلع رخيصة أو التهديد بها ، الوعد بأدب عالمي ، بثقافة عالمية ، بحضارة عالمية ، وعلى صورة رأس المال ، إذا استخدمنا الاسم المتأخر لبطلنا ، أو التهديد بذلك .

وأدت كلمـات ماركس إلى أن عددا مـن المفكرين المعاصرين نفضوا أيديهم من الجدل حول العولمة باعتباره مجرد خدعة مثيرة «بلاهات كوكبية» (globaloney) ، أحـدث صرعـات البلاغـة المعبرة عن الاسـتعلاء الرأسـمالي . وأنا اشـعر بكثير من التعاطـف مع هؤلاء المتشـككين ، لكن خلفيتي الدراسـية في علـوم البلاغة تجعلني أقابـل ظهور كلمات جديـدة بكثير من الفضول . فقد لا يكـون ظهور كلمة جديدة دلالة ظهور عالـم جديد ، لكنه يشـير إلى قدر مـن التحول . وإذا كانت العولمة تزعم أنها تمنحنا اسـما لسـياق عالمي جديد ، نظام عالمي جديد ، فهـي توحي لنا ، أيضا ، بنوع جديد من «التداخل بين التخصصات» ، عند استخدام المعجم القديم ، بطريقة جديدة في النظر إلى العالم . وقد أشار فريدريك جيمسون (Fredrick Jameson) ، أخيرا ، إلى أن «العولمة تقع خارج التخصصات الأكاديمية القائمة» ، وإلى أنها :

علامـة علـى ظهور نـوع جديد من الظواهـر الاجتماعيـة ، بقدر ما هـي ، أيضا ، مؤشـر إلى أصول تلـك التخصصـات المنتمية إلـى القرن التاسـع عشـر التـي لـم تعد مـن تخصصاتنـا . وهكـذا فهناك قـدر من الجسـارة ، والمغامرة ، والاكتشـاف ، في معالجة العلماء والمنظرين لهذا الموضـوع غيـر القابـل للتصنيف ، وهو شـيء لا يعد ملكيـة فكرية لأي حقـل بعينه ، رغم أنـه يبدو متصـلا بالسياسـة والاقتصـاد ، على نحو مباشـر ، وإن كانت صلته بالثقافة والسوسيولوجيا مباشرة بالقدر ذاته ، فضلا عن صلته بالمعلوماتية والإعلام ، أو بعلوم البيئة ، أو بالاستهلاكية والحياة اليومية [2] .

إذن ، فأنـا لسـت مهتمـا بالاحتفاء بالعولمـة في أدبيات الشـركات قـدر اهتمامي بالطـرق التي يعيد بها المفهوم توجيه العمل في النظرية النقدية ، باسـتطاعتنا ملاحظة هـذا النهـج «التأملي ، الأعزل» للعلمـاء والمنظرين في ثلاثة مصنفـات أمريكية كبرى

تضع خارطة المواجهة مع موضوع العولمة «غير المصنف» في أشكال قوية ، ولكنها متنوعة ، وهناك أكثر من خمسين مساهما في تلك المصنفات ، لذا فإن توصيفي سيكون محدودا بالضرورة ، لكنها مفيدا ، كما أتمنى .

وقد جاء أول مصنف حول الموضوع «الثقافة ، والعولمة ، والنظام العالمي Culture، Globalisation and World-System» ، وهو الذي حرره أنطوني كينغ Anthony King ، ثمرة لواحد من أوائل المؤتمرات حول العولمة . وقد عقد المؤتمر في بينغهامتون ، نيويورك ، في العام 1989 ، وهي سنة ذات دلالة رمزية بالنسبة إلى موضوعنا . وبوسع المرء أن يقدم توصيفا لهذا المصنف الذي يحتوي على مساهمات رئيسية من إيمانويل وولرستين و ستيوارت هول ، باعتباره «لقاء نظرية النظم العالمية بالدراسات الثقافية» . وبتعبيرات أخرى ، فهو علامة على اللقاء بين اثنين من الأشكال المركزية للنظرية النقدية لليسار الجديد وفكرة العولمة . وقد نبتت فكرة النظم العالمية في واحدة من المبارزات الفكرية الأكثر ثراء حول حركات التحرر في العالم الثالث : الجدل بين مثقفي أمريكا اللاتينية ، ومنطقة الكاريبي ، وأفريقيا ، حول نظرية التبعية وتنمية التخلف . وجاءت الدراسات الثقافية ، كناتج من نواتج التفكر عند اليسار الجديد بالصناعات الثقافية والأجهزة الثقافية للدولة . وقد حاول التياران تجاوز ما أسماه أنطوني كينغ «المجتمع ذا البنية الوطنية باعتباره الموضوع الملائم للخطاب ، أو وحدة التحليل الثقافي أو الاجتماعي» ، وهكذا فقد التزما بـ «وضع مفهوم للعالم ككل» [3] . وعلى غرار كثرة من المناقشات الباكرة حول العولمة ، فقد سيطر على المؤتمر المفهوم القلق حول التوازي بين اقتصاد عالمي قامت بنيته على أساس التقسيم الدولي للعمل وبين ثقافة جماهيرية كونية يبدو أنها تقتفي أثره . فهل العولمة قوة لتحقيق التجانس الثقافي ، أم أن هناك حركة معاكسة تقاوم ، وترجمة ، وتهجينا ، وتوطينا ، وتطعيما ألسنيا؟ لم يتيسر التوصل إلى إجماع ، وبقيت أوراق المؤتمر واستجاباته عند مستوى تجريدي ، إلى حد ما . ولم يرد سوى ما يقارب عشرين إحالة إلى نصوص ثقافية بعينها ، والشخصيات أو المجالات المشار إليها في المجلد كله ، وتلك التي جرى الاستشهاد بها هي مؤشرات شائعة إلى ثقافة كونية : كتاب «الجلود السوداء ، والأقنعة البيضاء» لفرانز فانون ، وموسيقى بوب مارلي ،

فيلم «مغسلتي الجميلة» (My Beautiful Laundretta) للمخرج ستيفن فريرز Stephen Frears والسيناريست حنيف قريشي Hanif Kureishi وحياة الترف وموسيقى الجوجو juju في نيجيريا، و«آيات شيطانية» لسلمان رشدي، وفيلم «عيد ميلاد مجيد»، مستر لورنس Merry Christmas، Mr Lawrence لناغيسا أوشيما Nagisa Oshima، وفيلم باريس، تكساس Paris، Texas لويم ويندرز Wim Wenders.

وجاء المصنف الثاني «ثقافات العولمة» (The Cultures of Globalisation) الذي حرره فريدريك جيمسون وماساو ميوشي Masao Miyoshi ثمرة لمؤتمر عقد في العام 1994 في جامعة ديوك في كارولينا الشمالية. ويوسعنا تسمية هذه المجموعة من المساهمات «اللقاء بين الأدب المقارن والدراسات المناطقية» تحت لافتة العولمة. جدير بالذكر، هنا أيضا، أن كلا من الأدب المقارن والدراسات المناطقية ظهرا في الأبحاث الجامعية عقب الحرب العالمية الثانية، لتأمين إطار لدراسة «الأممي»، وإذا كان كلاهما قد ارتبط، في الغالب، بمشروعات التنمية والتحديث للدولة الوطنية، في الولايات المتحدة، عقب الحرب، برباط وثيق، فقد أصبحا، كلاهما، فضاء للبحث النقدي، أيضا. وإذ اعتبر مصنف جامعة ديوك أن مفهوم العولمة، وفق تعبير جيمسون، هو تفكر في «التوسع الهائل للاتصالات الدولية» وفي «السوق العالمية» فالمصنف يظهر اهتماما شديدا بتصدير الثقافة واستيرادها، وبالخصوص فهو يهتم بالهجمات على أشكال الدعم الحكومي والحصص(*) التي استهدفت حماية الثقافات الوطنية – السينما والموسيقى الوطنيتين. ويؤشر ظهور السينما الوطنية والموسيقى المحلية، مثل الرغّي (reggae) في العالم الثالث، إلى لحظة «إحلال الواردات» التي تخلي مكانها، الآن، لمناطق معالجة صادرات الثقافة بعد الكولونيالية المتجاوزة للقوميات، إلى «حمى ثقافية» دولية، إذا كان لنا أن نستعير التعبير الذي يستخدم لتوصيف النسخة الصينية للحروب الثقافية، في ثمانينيات القرن العشرين. وقد انقسم المشاركون في كتابة المجلد حول هذه النقلة، وحول دور الأسواق في الثقافة: هل الأسواق مجرد ناقل لما يدعوه ليسلي سكلير Leslie Sklair «أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية» أم يمكن أن تكون، وفقا لما يذهب

(*) من المنتوجات الثقافية الوطنية [المترجم].

إليه مانثيا دياوارا Manthia Diawara وهو يتحدث عن أسواق غرب أفريقيا، قائلا إنها مصدر مقاومة للتحالف الدنس بين الدول النيوكولونيالية والشركات متعددة الجنسيات، يمكن أن تكون مكانا يتمسك بـ«الحق في الاستهلاك» وكمكان يمكن أن يصبح (كما اكتشف سي إل آر جيمس C. L. R. James في تحليله لسوق آكرا في العام 1946) أساسا لعمل ثوري؟ وتتلخص المناظرة المتأججة حول ما إذا كانت العولمة بشارة أم خطرا بما قاله ناقد الفن الهندي جيتا كابور Geeta Kapur معلقا على مبدأ المثقف بعد الكولونيالي المهاجر، الذي يعتبر «التهجين عقيدة الناجين في عصر العولمة» : لنقر أن هذا امتياز لمن يعيشون حياتهم في إطار ثقافة وطنية لمقاومة العولمة، في مقابل امتياز لدى أولئك الذين يعيشون حيوات أكثر عولمة ساعين وراء ملامحها التحريرية»[4] .

وانبثق المصنف الرئيسي الثالث «سياسات الثقافة في ظل رأس المال» (و) وهو الذي حررته ليسا لاو مع دافيد لويد عن منتدى آخر في العام 1994، وكان ذلك في جامعة كاليفورنيا . ويمكننا النظر إليه باعتباره لقاء بين الدراسات الإثنية الأمريكية، خاصة قضايا المرأة في الخطاب المعني بالعرق، وبين الدراسات بعد الكولونيالية ودراسات المهمشين . وقد ظهرت دراسات الأمريكيين السود، ودراسات المرأة والدراسات الإثنية، ضمن نتائج حركات التحرر في العام 1968 والنقد الذي وجهته للأصوليات المتعلقة بالطبقة والنوع عند الديموقراطيين الاجتماعيين وعند الشيوعيين، وتأسست دراسات ما بعد الكولونيالية ودراسات المهمشين على نقد الأصوليات عند المذاهب الوطنية المعادية للكولونيالية . وتشارك الجميع في سياسة الاعتراف(recognition)، مستخدمين تاريخا أو دراسات إثنوغرافية صاعدة من أسفل للانقلاب على الصمت والتعمية المحكوم بهما على المهمشين الآخرين الأدنى مكانة . وهكذا فإن مصنف لاو ولويد أقل اهتماما برسم مسارات هجمات السلع الرخيصة، أو الثقافة الجماهيرية الكونية، أو الدفاعات التي تقودها الدولة ذودا عن الثقافة الوطنية . ويرفض المحرران نموذج تحقيق التجانس الثقافي، واختزال الثقافة في التسليع، لكنهما يرفضان أيضا إنشائيات التحديث والتنمية عند الدولة بعد الكولونيالية . والخرائط التي يرسمانها للثقافة في «ظل رأس المال» هي، بالأحرى، إشارات إلى الصلات بين

الثقافة والحركات الاجتماعية ، والطرائق التي تخلق بها الحركات الاجتماعية «أشكالا جديدة من الذاتية السياسية» التي يعد مصطلح «المهمشين» إشارة عاجزة عن التدليل عليها . ويعتمد المحرران على تأويل النصوص الثقافية ، بشكل أقل من اعتمادها على التعبير الكوني عن الصراعات المحلية ، وهو ما يدعوانه «إضفاء الطابع المتجاوز للقومية على الحركات الاجتماعية» . وتتنوع المجموعة الغنية من الدراسات الخاصة التي يضمها المصنف بين دراسات حول «المناسر» الفلبينية عند بداية القرن وحركة الزاباتيستا [المكسيكية - المترجم] عند نهايته ، من المسرح السياسي الهندي إلى راديو الباسك غير المرخص ، من اكتساب الحركة النسوية الصينية طابعا متجاوزا للقومية إلى اكتساب حركة تحرير المثليين في الفلبين طابعا متجاوزا للقومية . وإذا كانت هناك «سردية عولمية» منبثقة عن المصنف ، فهي تلك المتعلقة بنساء المصانع ، كقضية متجاوزة للقومية ، بـ «التأنيث الراديكالي العولمي . . للعمل» وهو ما يحقق الربط بين المقالات الرئيسية عند آيهوا أونغ ، وليسا لاو ، وكذلك مقابلة لاو مع آنجيلا ديفيس Angela Davis [5] .

فما الذي يخلص إليه المرء من هذه المصنفات الفارقة الثلاثة؟ أولا ، هي جميعها تشرح الطرائق التي خلق بها الخطاب حول العولمة جدلا جديدا عابرا للتخصصات ، واعدا بدراسات ثقافية متجاوزة للقومية أو عولمية يمكن أن تعبر الحدود الوطنية ، وتعيد توجيه أجنداتنا وبرامجنا البحثية . وعندما درّست في ملتقى تدريبي عن العولمة ، اقتفى طلابي أثر المساهمين في المصنفات ، بكل حماس ، مدبجين مقالات حول موضوعات تنوعت من التصاميم الغرافيكية المعولمة في مجلة تيبور كالمان Tibor Kalman الملونة إلى دور موسيقى تشيمورنغا لتوماس مابفومو Thomas Mapfumo في النضال ضد الكولونيالية في زيمبابوي ، ومن سياحة الجنس في تايلند إلى الروابط السينمائية بين فيلم «الساموراي السبعة» لكيروساوا وفيلم «العظماء السبعة» للمخرج جون ستيرجس John Sturges ، وعلى الرغم من أنه لا أنا ولا طلابي كانت لدينا معرفة ، يُطمأن إليها ، بما يمكن أن يعد من ثقافة العولمة ، بالضبط - سواء بحكم الفترة ، أو الجغرافيا ، أو الصنف ، أو الوسائط - فلم يجد طلابي صعوبة في التعرف على نصوص وممارسات بعينها ، بدا أنها تمددت بفعل سياقات العولمة ، بالتدفقات العولمية .

وهكـذا ، فالخلاصـة الثانية التي توصلـت إليها هي أن العولـة تفهم ، إلى حد كبير ، باعتبارها سـياقا ، دائرة للتدفق الكوني للسـلع والاتصالات (بما لا يختلف عـن الحكايـة الأمريكيـة الكلاسـيكية عن الـروح الاسـتهلاكية)، أكثر منها سـردية تاريخيـة أو ثقافة مشـتركة ، «ثقافة عالميـة» . وبالتالي فليس صعبـا تفهـم نصوص أو أحـداث بعينهـا - فيلـم «تيتانيـك» أو مـرض الإيـدز - باعتبارهـا مسـاهمة في السـياق ، ولكـن الأصعـب كثيرا هو تصـور كيفيـة ارتباطها ، بعضهـا ببعض ، أو بسـردية تاريخيـة . وقد واجهـت مع تلاميذي هذه المشـكلة ، على نحـو متكرر ، عنـد قـراءة مصنفات العولمة ، خاصـة مصنف لاو ولويد : كيـف يفترض بالمرء أن يربـط بين دراسـات الحالة ، على خصوصيـة كل واحدة منها؟ ومـن بداية الملتقى لنهايتـه ، حاولنا رسـم خط التتابـع الزمني وتحديد القوانين : ما التواريخ الرئيسـية التـي يمكن أن نؤرخ بهـا للعولمة؟ ما النصـوص الثقافية الأكثر تمثيـلا لعصر العولمة أو الأكثـر قيمـة في ذلـك العصر؟ ورغم أننا أخضعنا تشـكيلة مـن القوانين المدونة علـى اللـوح لعصف ذهني ، فقد بدا لنا هذا العمل غريبـا . لم يبد لنا أن فهم ثقافة العولـة يعتمـد على وضع قائمة بالنصوص ، على النحـو الذي يمكن أن يتحقق به فهم الرواية الأمريكية . وقد يقول المرء إن هذه هي المسـألة ، تحديدا : إذا كان اسـم العولـة في مجـال الفكر هو ما بعد الحداثة ، فربما تعين علينـا أن نؤكد هذا الافتقار إلى سردية كبرى أو قانون راسخ .

لكـن السـرديات الكبرى أو الحكاية الطويلة لا يسـهل التخلـص منها ، فرفض نوع من الحكايا الطويلة قد يعني أن حكاية أخرى تتسـلل من الخلف . وإذا لم يكن هناك وجود واضح لسـردية تاريخية شـاملة أو لسـردية عامة واضحـة ، فإن المنطق المجـرد للعملية يثبت أنه هو تلك السـردية الرئيسـية . وتركز المجادلات الأساسـية علـى طبيعة الدائرة ، على التدفق : هـل هو منطق تجانس يتحقق أم منطق تهجين؟ وعند أي نقطة على الدائرة تتولد القوة ، وعند أي النقاط تقابل بمقاومة؟ و«النظرية العامـة للتدفق الثقافي الكونـي» عند آرجون أبـادوراي Arjun Apadurai ، وهي معروفة جيدا ، وتتألف من خمسة أبعاد : المشهد الإثني ، والمشهد التقني ، والمشهد التمويلي ، والمشـهد الميدياوي ، والمشـهد الأيديولوجي ، تقـوم على صورة حركة عبر وسـيط «تلك العلاقة المتحركة ، والتي لا يمكن التكهن بها ، بين أحداث تنقلها

الميديا على نطاق واسع وجماهير رحالة»[6] . وبالنسبة إلى طلابي ، فقد كان هذا النموذج للتدفق الكوني للثقافة باعتباره السردية الرئيسية للعولمة بديهية راسخة ، يبدو معها أن موضوعات معينة هي أوراق بحثية مثالية عن العولمة . وعموما فقد انقسمت الموضوعات إلى ثلاثة أنواع : أولا ، التوزيع والاستقبال ، على المستوى العالمي ، لممارسة تتعلق بصناعة ثقافية ما ، مثل إعلانات مارلبورو في جنوب شرق آسيا أو موقع الهيب هوب من ثقافة الشباب الفرنسية ، وثانيا ، ظهور أشكال شعبية مهجنة ومطعمة ألسُنيّا - الرغّي الجامايكي ، مثلا - ومسألة ما إذا كان الاختيار قد وقع عليها في إطار الانتماء ، وجرى تسليعها ، وتغريبها ، أو ما إذا كانت قد بقيت جزءا من حركة اجتماعية هامشية مقاومة؟ وثالثا ، الوعد بشكل يمكن أن يخلق مجتمعا كونيا جديدا ، يقوم على فضائل الهجرة والميديا ، وتتمثل هذه الأخيرة في الإنترنت ، والشبكة التي تغطي العالم كله World Wide Net ، وفكرة التمدد الكوني للشبكة .

والمتشككون الذين دأبوا على التقليل من قيمة ظهور أشكال جديدة من العمل الذهني مع ظهور معادلات جديدة - لنتذكر التقليل من قيمة موجة الكتابة عن الجنوسة ، والأداء ، والثقافة الشعبية باعتبارها دراسات مادونا ، قبل سنوات قليلة مضت - لن يصعب عليهم هجاء هذه المجموعة الطالعة ، بالفعل ، من الموضوعات والمواقف المعيارية ، واصفين إياها بأنها لا تعدو أن تكون أحدث صرعة . لكن أي معلم يرى العاطفة التي تميز تناول الطلاب لهذه القضايا والتوجهات ، بل وكل من يرى خيبتهم وهم يجادلون الجانبين ، معا ، من دون أن يفضي بهم الجدل إلى شيء ، يعلم أننا لسنا إزاء افتقار إلى الأصالة أو إلى التفكير المستقل بل نحن إزاء تضارب حقيقي يتمثل في عجز ، حتى أكثر أشكال الفكر الاجتماعي تعقيدا وأقدرها على النقد الذاتي ، عن حل تناقض مفهومي ، لأن التناقض الاجتماعي الذي يقوم عليه لم يُحل في الواقع .

وهكذا فلا العولمة ، ولا ما بعد الحداثة ، بالشيء الذي يمكن للمرء أن يؤيده أو يعارضه ، فهي تمثل محاولة لتسمية الحاضر ، والمقابلات التي تنطوي عليها (خلق التجانس مقابل التهجين ، السوق العالمية أو الشبكة الكونية) هي علامة على أن طبيعة الحاضر لم ينته الاشتغال عليها . لكن يمكن القول إن لحظة العولمة ،

وعلى الرغم من اتجاه خطاب العولمة إلى اقتلاع السردية التاريخية الكبرى ، بنظرية السلاسل الزمنية اللاتاريخية للسوق والاتصال ، بدأت فكريا بالإعلان ذائع الصيت عن «نهاية التاريخ» الذي صدر عن فوكاياما ، وإن كنت أود أن أشير إلى وجود عديد من التواريخ المضمرة ، والعديد من من القوانين المضمرة ، بالحقيقة ، في تضاعيف الأعمال المعاصرة حول ثقافة العولمة .

فالعولمة مفهوم يقوم على التحقيب ، حتى وهو يعلن نهاية التاريخ . لقد دخلنا «حقبة العولمة» بتعبير واحد من أوائل المنظرين الأيديولوجيين للعولمة ، وهو وزير الإعلام الإندونيسي هارموكو . وفي معظم الحالات ، يعد العام 1989 بداية هذا الحاضر ، مع نهاية الحرب الباردة ، نهاية تسوية الحرب العالمية الثانية ، التي كان حائط برلين يجسدها . وفي العام 1999 مضى المنظر الأيديولوجي للعولمة في نيويورك تايمز توماس فريدمان إلى حد استعارة شعار إعلاني من ميريل لينتش(*) ليجعل منه عنوانا لأحد الفصول : «العالم يبلغ العام العاشر من عمره» (7) . وإن كان التاريخ كابوسا نحاول أن نفيق منه ، فالعام 1989 أشّر ، بالفعل ، لنهاية تاريخ بعينه ، لانعتاق من التاريخ ، لأن شيئا كنا متورطين به قد انقضى . بالنسبة إلى اليمين كانت تلك نهاية الشيوعية ، لكن هذا كان انعتاقا جديدا ، أيضا ، بالنسبة إلى اليسار الذي كان قد تسربل ، منذ عهد طويل ، باستثماراته الطوبوية ، بل والتضامنية في الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية . وأصبح من الممكن أن يُقرأ البيان (الشيوعي) القديم بعيون جديدة ، ليبدو كأنه بشارة غامضة بالعالم الجديد بعد التاريخي .

لكن هل تحيل العولمة ، حقا ، إلى العالم منذ العام 1989 ، كما يتكرر القول بإلحاح منتظم ، أم أنها تفسير استرجاعي للمرحلة التي يبدو ، الآن ، أنها انتهت ، لعالم ما قبل 1989؟ هذا النوع من الإزاحة قد لا يكون غير معتاد لهذه الدرجة ، فكثرة من الإعلانات عن الحداثة في بواكير القرن العشرين كانت محاولات مستترة لتعيين ما يمكن أن يسمى ، الآن ، الفيكتورية ، الموروث الأرستقراطي ، وفهمه وصرف شيطانه ، وكانت غالبية الاعتراضات بعد الحداثية أقنعة لسرديات جديدة عن «الحداثة» (modernity) و«العصرنة» (modernism) ، وقد انفق فوكو بعد الحداثي وقته ، بالنهاية ، في المكتبة الوطنية في تتبع تاريخ السجون في القرن التاسع عشر .

(*) Merrill Lynch : شركة أمريكية تقدم خدمات تمويلية واستثمارية واستشارية وخدمات مالية أخرى [المحررة] .

والغريب أن المصنفات الثلاثة التي بدأت بها تجرنا ، جميعها ، إلى العالم قبل العام 1989 . وسوف يخيب أمل القارئ الذي يبحث فيها عن تفسير للعالم المعاصر ، كما جرى لبعض طلابي . وتبرز ثلاث محطات زمنية في التاريخ المضمر للعولمة : 1492 و1791 و1945 .

وترتبط المحطتان الأوليان بالشعور أن العولمة تعني إعادة صياغة مفهوم الحداثة من منظور كوكبي ، بالإطاحة بكامل سردية العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية التي اعتبرت نشوء الحداثة حكاية أوروبية : نشوء اللغات الأوروبية في كلاسيكيات النهضة والإصلاح عند دانتي ، ورابليه ، وسيرفانتيس ، وشيكسبير ، والأناجيل المنقولة إلى لغة العوام في طبعتي مارتن لوثر والملك جيمس ، وظهور الرواية الأوروبية الحديثة ، والفكر الحديث من بيكون وديكارت إلى كانت وهيغل ، وحتى تفسير ماركس للانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية عبر المثال الإنجليزي . ويذهب والتر منيولو Walter Mignolo إلى أن بقية العالم ظهرت للدارسين تحت قناع دراسات الحضارة ، والاستشراق الكلاسيكي أو الأنثروبولوجيا ، دراسة «الشعوب التي ليس لها تاريخ» [8] والتأكيد على العام 1492 ، كبداية للنظام العالمي الحديث في الخطاب المعاصر للعولمة النقدية ، يضع الاستيلاء على الأمريكتين وتجارة الرقيق باعتبارهما لحظتي التأسيس . وفي الأطروحة المحكمة التي أعاد بها إنريك دوسيل Enrique Dussel صياغة مفاهيم تاريخ الفلسفة ، يبدأ الفكر الحديث في القرن السادس عشر بالجدل حول الرق ، وبخطاب الحداثة كخطاب مضاد ، وفلسفة التحرير لا تبدأ مع كانت ، كما يود هابرماس أن يثبت ، بل مع بارتولومي دو لاس كازاس Bartolome de las Casas ونقده لرق ولغزو الهند [9] . وإذا كانت العولمة تؤشر إلى نهاية التاريخ الأوربي ، فهي تؤشر ، أيضاً ، إلى دخول شعوب بلا تاريخ إلى التاريخ .

وبالمثل ، فإن التأكيد على 1791 ، سنة التمرد في سان دومينغو ، النصف الآخر للثورة الفرنسية ، يضع الثورة الاجتماعية الحديثة ، ليس تحت لافتة دهماء باريس الثوريين ، بل تحت لافتة الرقيق في هاييتي ، وهي بداية رمزية ليس لقرنين من التمرد الحضري الأوروبي ، بل لقرنين من التمرد الكوني المناهض للكولونيالية . فقد حاز تأريخ سي إل آر جيمس C. L. R. James الشهير لثورة هاييتي «اليعاقبة السود»(The

Black Jacobins) صفة المرجع الرئيسي في الدراسات النقدية للعولمة (أو في الدراسات الثقافية المتجاوزة للقومية) - فهو النص الوحيد الذي يحظى بمعالجة في شكل مقالة كاملة في مصنف لاو - لويد . ذلك أن «اليعاقبة السود» ليس مجرد سلف لفكرة «الأطلسي الأسود» بل إن جيمس هو مصدر التيار المؤيد بقوة لفكرة أن الحداثة بدأت فيما يسمى هامش النظام العالمي ، حيث يذهب إلى القول أن العبيد في مزارع العالم الجديد كانوا أحدث الشعوب الموجودة آنذاك .

وربما كان التاريخ الثالث ، 1945 ، النقطة المرجعية الأكثر شيوعا في هذا العمل . فبعد نسخة القرن العشرين من «حرب السنوات الثلاثين» ترنحت الإمبراطوريات القديمة وبدأت الكولونيالية تحتضر . لكن ما أطلقت عليه تسمية جديدة هي العالم الثالث لم يقدر له سوى أن يهرب من الأنثروبولوجيا ليدخل في الخطاب العلمي تحت لافتة التحديث والتنمية ، كان عليه أن يحاكي مراحل التطور الأوروبي . وإذا كانت الحداثة ، في شكلها الفخيم ، صار ينظر لها على أنها بدأت بمُثُل التنوير ، فالحداثة الأقرب إلى حياة العامة (السرد المكرور والمطول في المدارس ، والصحف ، والمجالس التشريعية ، والخدمة المدنية) برزت بعد الحرب العالمية الثانية . وبناء على ذلك فخطاب العولمة هو ، إلى حد كبير ، تفكر بموروثات المرحلة التي يبدو ، الآن ، أنها استمرت من 1945 إلى 1989 ، وهي مرحلة سيطر عليها تخيل معين للكوكب ، في صورة العوالم الثلاثة . وقد ظهر حديث العوالم الثلاثة - الأول الرأسمالي ، والثاني الشيوعي ، والثالث الناشئ عن تصفية الكولونيالية - في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي ، ورغم ما قوبل به من تحد من كل الأطراف ، فقد بقي مسيطرا على تلك المرحلة . وحاول المنظرون الأيديولوجيون في كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي جعل العوالم الثلاثة عالمين اثنين ، مؤكدين أن العالم كان ينقسم ، بالواقع ، إلى شرق وغرب ، إلى عالم حر ومعسكر اشتراكي ، كما أسميا نفسيهما (رغم أن الانشقاق الصيني - السوفييتي في مطالع الستينيات من القرن الماضي كان أزمة خيال بقدر ما كان أزمة سياسة) ، وحاول محدثون من مشارب عديدة ، أيضا ، جعل الثلاثة اثنين ، بالتأكيد على أن الخط الفاصل الرئيسي كان بين الشمال والجنوب ، المتقدم والنامي ، الحديث والتقليدي . ورغم ذلك فالثلاثة المتباينون - الغرب ، والشرق ، والجنوب - لم يفقدوا تماسكهم المتخيل إلا بعد أن تداعى الشرق ، وانقسم الجنوب

إلـى فقراء وأغنياء ، مع ظهور الدول النفطيـة ، أولا ، ثم البلدان الصناعية الجديدة في جنوب شرق آسيا (NICs) . ونتيجة لذلك ، وكما يقول لنا عنوان كتاب وليم غرايدر William Greider «عالـم واحـد ، وإن لم تكونوا جاهزيـن One World ، Ready or Not» فأيـا كانـت الـدلالات الأخرى للعولمة ، فهـي تعني أنه لم يعـد هناك وجود لعوالم ثلاثة . وكسـوف مصطلح العوالم الثلاثة بقوة إشعاع مصطلحات من قبيل ما بعد الكولونيالي والمهمش هو ، بحد ذاته ، مؤشر إلى تلك الحقيقة .

ويكمـن التناقـض هنا في أن نهاية عصر العوالـم الثلاثـة ، كما يمكن للمرء أن يدعو نصـف القرن الـذي تلا الحـرب العالميـة الثانية ، هي ، علـى وجه التحديـد ، ما يجعل تاريخه شـبحا يطارد كل تقرير عن العولمة . ويوسـع المرء أن يرى ، تحت الاستكشافات الظاهـرة ، تجريدا لدوائر التدفقات العولمية ، مجادلات حول ما جرى في عصر العوالـم الثلاثـة : التقرير المختلف عليـه «اقتصاديات الاضطراب الكونـي» (The Economics of Global Turbulence) لروبـرت برنـر - وهـو مـن المحاولات الأكثر طموحا لرسـم الصورة العامة لاقتصاديات العولمة - يقوم على سردية طفرة ما بعد الحرب وتراجعها ، والمسـاهمة الرائعـة من فرناندو كورونيل في دراسـات المهمشـين في أمريـكا اللاتينية ، «الدولة السحرية» (The Magical State) تفكك وثنيات المال النفطي والريع في سردية سياسية ، تترد فيها أصداء «الثامن عشر من برومير» لكارل ماركس ، وتعالج التحديث والتنمية بقوة الدولة في فنزويلا بعد الحرب . والحكاية المكرسة في عصر العوالم الثلاثة هـي أنه كانت هنـاك ثلاث حكايـا : الازدهار المطول لـرأس المال الكينـزي الأمريكي ، واليابانـي ، والألماني الذي خلق ثقافـة جماهيرية فوردية عالمية ، أبرز ملامحها الجنس ، والمخدرات ، والروك آند رول ، الصراع المطول وغير المنتظم بين البيروقراطية السـتالينية وبين قوى «تذويب الجليد thaw» والغلاسنوسـت(*) في عالم الديموقراطيات الشعبية المنفصـل ، على نحـو واضح ، والتصفيـة السـريعة للكولونيالية في العالـم الثالث وما تلاها من أشـكال متباينة للتنمية والتحديث بقيادة الدولة ، سـواء عبر رأسـمالية إحلال الـواردات أو التخطيـط المركـزي علـى النمـط السـوفيتي . وما اشـتركت فيـه العوالم

(*) Glasnost : هو نهج الانفتاح الذي دعا إليه الرئيس الروسي السـابق ميخائيل غورباتشوف في النصف الثاني مـن ثمانينيـات القـرن العشـرين ، وهي سياسـة تدعو إلـى الشـفافية وحرية الحصـول على المعلومـات في جميع مؤسسات الدولة الحكومية في الاتحاد السوفييتي السابق [المحررة] .

الثلاثة ، وهذه الحكايا الثلاث ، حسبما ذهب إليه إيريك هوبسبوم ، كان الالتزام بالعلمانية ، والتخطيط ، والحقوق المتساوية ، والتعليم ، والتحديث .

والكلام عن «العولمة» لا يعني ، فقط ، أن هذه العوالم والمثل التي تعلقت بها قد فشلت ، بل يعني ، أيضا ، أنها اختفت ، وولى زمانها . ومهمة الأشكال المتباينة للدراسات النقدية للعولمة هي إدراك السبب ، الكشف عن التصدعات التي تولد عنها الزلزال ، قراءة تاريخ عصر العوالم الثلاثة على نحو مخالف للقراءات السائدة . ولب هذا المشروع هو ، برأيي ، إنشاء تاريخ متجاوز للقومية لعصر العوالم الثلاثة ، وهذا يعني تاريخا لا يعتبر الدولة الوطنية اللاعب المركزي . ويمكن إدراك صعوبة المشروع بقراءة المعالجة الرائعة لتاريخ «القرن العشرين القصير» ، «عصر التطرفات» الجزء الأخير من رباعيته عن التاريخ الحديث ، التي بدأت بـ «عصر الثورة» (The Age of Revolution) فـ «عصر رأس المال» (The Age of Capital) فـ «عصر الإمبراطورية» (The Age of Empire) . فالتأريخ الاجتماعي والثقافي عند هوبسبوم يتخلى ، على نحو يستحق الإعجاب ، عن البؤرة الوطنية ، إذ يذهب إلى أن الحرب الباردة لم تكن بتلك الأهمية ، وسوف ستتخذ مكانها في التاريخ إلى جوار تحالفات منسية سابقة بين القوى العظمى ، وأن تقسيم ألمانيا وإعادة توحيدها لم يكن ، بالنهاية ، أهم من حيث نتائجه ، من تقسيمات مماثلة سبقت . ولا تكمن الحكاية الحقيقية ، لما يسميه السنوات الذهبية ، في أحداث من فترة الحرب الباردة ، مثل الحرب الكورية أو أزمة برلين ، وإنما في التحولات الاجتماعية العميقة التي أعادت صياغة العالم : موت الفلاحة (بالنسبة لثمانين بالمائة من سكان العالم ، انتهت العصور الوسطى في خمسينيات القرن العشرين ، وكان الشعور بنهايتها في الستينيات) ، الحضرنة الهائلة للعالم مع تخليق الفلاحين المشردين للاقتصادات غير الرسمية الهائلة لمدينة الأكواخ الكونية ، العشوائية الكونية ، الغيتو الكوني ، ظهور وظائف تحتاج تعليما رسميا ، وما ترتب على ذلك من ظهور الطلبة ، والجامعات ، والدراسات الثقافية كقوة اجتماعية كبرى في جميع أرجاء العالم - ولم يكن ما أسماه والرستين «أهلنة» (indigenization) جهاز الدولة في العالم الثالث أقل تجسيدات الحكاية الحقيقية ، والتحول البنيوي في العلاقات الأسرية على نحو أحدث ثورة في العمل ، والجنوسة ، والإسكان ، ووعي المرأة والشباب ، والنزوح الهائل للتصنيع ، على نحو أدى إلى «نزع الطابع الصناعي» عن الشمال وإلى تصنيع الجنوب [١٥] .

والغريب أن الدولة الوطنية والقادة الوطنيين يبقون اللاعبين الأساسيين في تأريخ هوبسبوم . ولم يقتصر الأمر على غياب نسبي للحركات الاجتماعية في عصر العوالم الثلاثة ، وهي الحركات التي تعيش في تاريخ الانتفاضات والمذابح : بيرمنغهام ، شاربفيل ، واتس ، براغ ، سويتو ، كوانغجو . فالشركات المتجاوزة للقومية مغيبة أيضا وهي التي يبدو أنها مصدر قلق عميق في المخيلة الشعبية : «آي بي إم»(IBM) ، «آي تي تي» (ITT) ، «يونايتد فروت» (United Fruit) ، «شركات النفط السبع الكبرى» ، «فورد» ، «سوني» ، و«نايكي» . والمهمة المركزية للدراسات الثقافية المتجاوزة للقومية هي سرد تقرير عن العولمة لا يتحدث ، فقط ، عن سوق مجردة بما فيها من مشترين وبائعين ، ولا حتى عن تسليع مجرد ، بما في ذلك من منتجين ومستهلكين ، بل يتحدث عن لاعبين : شركات متجاوزة للقومية ، حركات اجتماعية طلابية ، نساء السوق ، مستأجرين ، مهاجرين اكتسبوا طابعا راديكاليا و«معرّقا» racialised ، اتحادات عمالية ، وهلم جرا . وسوف أناقش في الفصل الثالث ، بمزيد من التمعن ، الحركات الاجتماعية في عصر العوالم الثلاثة .

ولكن إذا كان هناك تاريخ مضمر للعولمة - التاريخ الكوني الذي لم يكتب بعد لعصر العوالم الثلاثة الذي تساهم فيه المصنفات الثلاثة ، جميعا - فهناك أيضا موروث مرجعي مضمر ، حشد من النصوص الشائعة ، في فهمنا لثقافة العولمة . وإبان الملتقى الذي درّست فيه العولمة ، بدأت بلعبة على اللوح : ما النصوص الثقافية الأكثر تمثيلا للفترة منذ 1945 حتى الآن ، أو الأكثر قيمة بين نصوص هذه الفترة؟ وأسفرت اللعبة عن قوائم غريبة ومدهشة ، معظمها ، وليس كلها ، أمريكي المصدر ، وهي تقابل بين الأفلام ، والروايات ، والتسجيلات الموسيقية ، والصور الفوتوغرافية ، والبيئات المعمارية (انظر الجدول 1) .

وعلى الرغم من أن الطلاب تشاركوا ، بحماس ، في وضع هذه القائمة ، فقد قاوموا اقتراحي بأن تكون قائمة النصوص هذه هي المقرر الدراسي لدورة حول ثقافة عصر العوالم الثلاثة . وأكثر من ذلك ، فقد قاوموا رغبتي في قصر القائمة على نصوص لها مؤلفون بذواتهم . فقد أرادوا أن تشمل منتوجات مثل «آبل ماك» (Apple Mac) ، و«كوكا» (Coke) ، و«نايكي» (رغم أنه دار جدل حول ما إذا كانت نايكي تحيل على الحذاء أم على الإعلانات المبثوثة) بل وأن تشمل حتى

شبكات مثل الإنترنت (وهو ما يشبه القول أن شبكة البرق كانت ضمن النصوص الثقافية الرئيسية في عصر النهضة الأمريكية ، وهذا صحيح ، لا شك ، وإن كانت نادرا ما تظهر على القائمة ذاتها مع إمرسون Emerson ، وملفيل Melvile ، ودوغلاس Douglass ، وستو Stowe)(*) .

هل وضع قائمة كونية ، على هذا النحو ، أمر سخيف؟ لا شك في ذلك ، لكنه قد لا يكون أسخف من وضع قائمة وتعريف ، وإن كان تقريبيا ، للرواية الإنجليزية ، أو الجاز الأمريكي ، أو الرسم الفرنسي . ويجد المرء ، على امتداد العقد الأخير ، مزيدا ومزيدا من الكتيبات الإرشادية غير المدققة عن الموسيقى العالمية ، والسينما العالمية ، والرواية العالمية . والأساس المنطقي لهذه الكتيبات الإرشادية غير المدققة يقوم على «عولمة السوق» ، إذا استخدمنا عنوان مقالة لتيودور ليفيت في مجلة «هارفارد بيزنيس ريفيو» (Harvard Business Review) في العام 1983 ، وهي عولمة تقوم على التوزيع الواسع النطاق للسلع خارج حدود الدولة الوطنية (11) .

ويخلق نمو سوق كونية للسلع الثقافية ، وفقا لما ذهب إليه ماركس ، أدبا عالميا ، ويوسع المرء أن يضيف ، موسيقى عالمية ، وسينما عالمية . لكن هذا كان أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع ، في القسم الأعظم من القرن الفائت . وفي نظرة استرجاعية ، يبدو نشوء الثقافة الجماهيرية ، نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين ، أشبه بتنمية أسواق ثقافية وطنية . فصناعات الثقافة الوطنية ، بالإنتاج الكبير لأشكال قابلة لإعادة الإنتاج - مثل الأفلام ، واسطوانات الفينيل ، والبث الإذاعي ، والمجلات المصورة بالصور المظللة بالتنقيط المتدرج الكثافة - أنهت دور المدينة ، ليس فقط كموقع للأداء المباشر والعروض ، بل وحتى كموقع لنشر الكتب والصحف . واشتملت هذه الصناعات أيضا على المشاعات الثقافية من قبيل أشكال الفن المحلي التي جرى تداولها باعتبارها ملكية مشاعة ، أو جزءا من المجال العام ، ثم سجلت ، وأخضعت لقانون حماية الملكية الفكرية ، وبيعت كسلع .

(*) رالف والدو إميرسون (1803 - 1882) الفيلسوف والشاعر الأمريكي الذي عرف بتأييده للفردية والاستقلالية . هيرمن ميلفل (1819 - 1891) الروائي والشاعر مؤلف رواية «موبي ديك» الشهيرة . فريدريك دوغلاس (1818 - 1895) العبد السابق الذي أصبح من أعتى دعاة التحرر من العبودية والدفاع عن حقوق السود . إميلي ستو (1831 - 1903) الناشطة في مجال حقوق المرأة ، وقد كانت أول طبيبة تمارس المهنة في كندا [المحررة] .

الجدول (1) : المجموعة المرجعية لفترة ما بعد الحرب المدونة على اللوح

بابلو نيرودا ، «النشيد العام» (Canto General)	1950
رالف إيليسون ، «الرجل الخفي» (Invisible Man)	1952
إينوشيرو هوندا ، «غودزيلا» (Godzila)	1954
«ديزني لاند»	1955
تشينوا آتشيبي ، «الأشياء تتداعى» (Things Fall Apart)	1958
مايلز ديفز ، «أقرب إلى الزرقة» (Kind of Blue)	1959
ألفريد هيتشكوك ، «سايكو» (Psycho)	1960
بيتي فريدان ، «سحر الأنثى» (The Feminine Mystique)	1963
البيتلز ، «أود الإمساك بيدك» (I Wanna Hold Your Hand)	1964
البيتلز ، «الروح المطاطي» (Ruber Soul)	1965
غابرييل غارثيا ماركيز ، «مائة عام من العزلة» (One Hundred Years of Solitude)	1967
مايلز ديفز ، «خلطة البغايا» (Bitches Brew)	1969
جيمي كليف ، «كلما زادت الشدائد» (The Harder They Come)	1972
فرانسيس كوبولا ، «العراب» (The God Father)	1972
توماس بينشون ، «قوس قزح والجاذبية» (Gravity's Rainbow)	1973
جورج لوكاس ، «حرب النجوم» (Star Wars)	1977
فرانسيس كوبولا ، «القيامة الآن» (Apocalypse Now)	1979
آفريكا بامباآتا ، «الكوكب الصخري» (The Planet Rock)	1982
مايكل جاكسون ، «إثارة» (Thriller)	1982
ستيفن سبيلبيرغ ، «إي تي» (E. T.)	1982
توني موريسون ، «المحبوب» (Beloved)	1987
«لحاف الإيدز» (Aids Quilt)	1987
بابليك إينيمي (Public Enemy) «يحتاج الأمر إلى أمة بملايينها» (It Takes a Nation of Millions)	1988
سلمان رشدي ، «آيات شيطانية» (The Satanic Verses)	1988
«حملة مايكل جوردان» (Michael Jordan) لصالح «نايكي»	

وقبل ثمانينيات وتسعينيات القرن الفائت كانت «نظم الميديا الوطنية» هذه، كما أشار روبرت ماكتشزني Robert McChesney، «ممثلة بمؤسسات الإذاعة، والتلفزة، الصحافة المملوكة لجهات محلية». وعلى الرغم من «الأسواق الرئيسية للواردات من الأفلام، وعروض التلفزة، والموسيقى والكتب . . . التي تسيطر عليها مؤسسات أمريكية المقر، فقد آلت السيطرة لمصالح تجارية وطنية، ارتبطت، في بعض الأحيان، بخدمات إذاعية مرتبطة بالدولة»[12]. ورغم ذلك، فقد شهدت السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بدايات سوق ثقافية كونية، خبرها الناس، في الغالب، كجزء من موجة «الأمركة»، بسبب المكانة المرموقة للأفلام، والمنتوجات، والموسيقات الأمريكية. وفي مواجهة ذلك وقفت البدائل القوية، التي لم يكتب لها النجاح، التي طرحها العالمان الثاني والثالث: وكانت هذه محاولة لفك الارتباط بين ثقافة العالم الشيوعي والسوق الثقافية العالمية، وكذلك نضال الدول بعد الكولونيالية لضبط نظام عالمي جديد للمعلومات.

وفي أعقاب عصر العوالم الثلاثة أسست الخصخصة والتحرير الراديكاليان للاتصالات الجماهيرية سوقا كونية للسلع الثقافية، سيطرت عليه حفنة من الشركات التي تغطي العالم كله، من بينها سوني، ونيوز كورب، وديزني، وآول - تايم وارنر، وفياكوم، وبيرتلسمان. ولا غرو أن المجموعات المرجعية للثقافة الوطنية من الأعمال الفنية، والأفلام، والموسيقى، والأدب قد انمحت، لتصبح فكرة مجموعة مرجعية ثقافية عالمية أكثر معقولية. وعندما جئنا إلى البحث وكتابة الأوراق والمداخلات، لقي كل واحد من طلابي صعوبة في مسألة تحديد النصوص الممثلة representative texts التي بدا لهم أنها تتجاوز الحدود الوطنية.

ولم تكن اختياراتهم اعتباطية، بل انطوت على قدر من الانتظام، تمثل في المزاوجة الغريبة بين نايكي Nike وبوب مارلي Bob Marley. وربما لا توجد ثقافة كونية واحدة في هذه المرحلة، بل ثقافتان متداخلتان، وكل منهما واعية بذاتها، فيما يخص الطموحات الكونية، إلى حد كبير. الأولى - وتمثلها نايكي - هي

جماليات السلعة، ثقافة الشركات عبر الوطنية، الثقافة التي تمثلها أسماؤها الكبيرة التي تشير إلى العولمة: كوكا Coke ونايكي، وسوني. إنها ثقافة تهتم بالسرديات الرمزية الكبرى بأقل مما تهتم أن تؤمن (مقابل الربح) وسائل المعيشة اليومية: وسائل الانتقال الرخيصة من فولكسفاغن إلى تويوتا، ووسائل الاتصال الرخيصة من الهواتف إلى الراديو وأجهزة التلفزة والحاسوب الشخصي، وأساسيات «القضاء على الجوع لدى البروليتاريا» إذا استعرنا عبارة سيدني مينتز Sidney Mintz، من المياه المحلاة بالسكر، المضاف إليها الكافايين، والكربون التي بدأت بالكوكا، والطبخة البسيطة من البطاطا واللحم التي تقوم عليها الوجبة السعيدة عند مكدونالدز، والمودة المخشوشنة في البلو جينز والأحذية الرياضية التي لا تزال مصدر إزعاج ليساريين من جيل أسبق مثل هوبسبوم وشريف حتاتة، وتجهيزات الترفيه الإليكترونية المصغرة من الووكمان إلى الغيم بوي. وقد يكون في هذا كله تجسيد لسرديات كبرى - وقد تكون حكاية شيغيرو مياموتو Shigeru Miyamoto عن سمكري أمريكي - إيطالي من بروكلين «الأخوان ماريو الخارقان» (Super Mario Brothers) مثالا على ذلك - لكن هذه الثقافة الكونية، في القسم الأكبر منها، هي، من نواح عديدة، غير ملتفتة إلى المحتوى، ومنفتحة على التهجين [13].

وللثقافة الكونية الأخرى - التي يمثلها بوب مارلي - جذور اجتماعية في التدفقات الهائلة للهجرة من أرياف العالم الثالث إلى المدن المبهرة، على كوكبنا، لكن جذورها الجمالية تمتد، وياللغرابة، إلى واحدة من بواكير الحركات الثقافية ذات الطابع الأممي الواضح، وهي حركة الفنانين والكتاب الشعبيين في العالم على امتداده، والتي سعت لخلق ثقافة بروليتارية، واقعية اشتراكية. ورغم أن السياسات الأدبية المتقلبة في الاتحاد السوفييتي ولدى مختلف الأحزاب الشيوعية القُطرية غطت على هذه الحقيقة، فكثير مما يبرز باعتباره عناصر حيوية لثقافة كونية ينبع من هذه الأممية، في تقاطعها مع الآمال الوطنية - الشعبية للحركات المناهضة للكولونيالية: ليس فقط بشعراء مثل بريشت، ونيرودا، وحكمت، وسيزير، وهيوز، وفايز، ولكن أيضا بروائيين مثل ريتشارد رايت

Richard Right ، ويورغـي آمـادو Jorge Amado (الـذي ينظـر إليـه ، عـادة ، باعتبـاره الروائي صاحـب أكبر قاعدة من القراء في أمريـكا اللاتينية) ، ونغوجي واثيونغـو Ngugi wa Thiong›o ، ونجيـب محفوظ ، وغابرييـل غارثيا ماركيز ، وبراموديـا آنانتا تويـر Pramoedya Ananda Toer ، الذين تتألف من أعمالهم المجموعـة المرجعيـة الطالعـة للروايـة العالميـة . وإذا كان الجيـل الأول من هؤلاء الفنانين يتألف من شـخصيات استلهمت الثورة البلشفية في العام 1917 ومؤتمر باكـو في العام 1920 ، الذي حول عيون الحركة الشـيوعية إلى حركات النضال ضد للكولونيالية ، فالأجيال التالية تجد الإلهام في حركات الاستقلال الأفريقية ، وفي مؤتمر باندونغ لعام 1955 ، والثورة الكوبية لعام 1959 . وهؤلاء هم الذين حولوا النماذج البروليتارية المبكرة للواقعية الاشـتراكية إلى الأشـكال التي سوف تسـمى الواقعية السـحرية (*) . وهناك ، أيضا ، خط مباشـر بـين البدائل الرائدة لسينما هوليوود (الواقعية الجديدة التي استلهمت اليسار في إيطاليا) والسينمات المتباينـة فـي العالـم الثالـث (السـينمات الجديـدة cinema nuovos) فـي عصر العوالـم الثلاثـة . ولا غرو أن تحـول بعض الروائيين إلى صناع أفلام ، وأشـهرهم السنغالي سيمبيني عثمان Sembene Ousmane ، أو أن ينشأ تعاون بين مخرجين راديكاليـين وروائيـين راديكاليين ، بين أورسـون ويلز Orson Wells وريتشـارد رايت Richard Wright في الولايات المتحدة ، وبين يوسف شاهين ومحفوظ في مصر ، بين برونو باريتو Bruno Baretto وآمادو Amado في البرازيل .

وفـوق ذلك ، فغالبا ما كانت الخلفية الموسـيقية لهذه السـينمات الوطنية الجديدة ناقلـة الموسـيقات المحليـة لتعبر بها الحـدود الوطنية : يفكر المرء بموسـيقى البوسـا نوفا bossa nova(**) التـي كانـت الخلفيـة الموسـيقية في فيلـم «أورفيوس الأسـود» في أواخـر الخمسـينيات مـن القـرن الماضي . وسـنوات ما بعـد الحرب هـي الزمن الذي أصبحت فيه موسـيقات العالم الجديد – الجاز ، والتانغو ، والسـامبا ، والسون – التي

(*) يتجسـد هذا التحول ، من الواقعية الاجتماعية إلى الواقعية السـحرية ، عند نجيب محفوظ ، في روايته «ليالي ألف ليلة» (1975) [المترجم] .

(**) مزيـج من السـامبا والجاز تطور في الخمسـينيات من القرن الفائـت في البرازيل وصار في السـتينيات موجة هائلة عالميا [المترجم] .

تشكلت ، في النصف الأول من القرن ، الأساس ومصدر الإلهام لتدفق استثنائي للنهضات الموسيقية الشعبية ، المتنوعة من الموتاون Motown (*) إلى بوسا نوفا إلى جوجو إلى الرغّي . وتتخلل هذه الموسيقى تشكيلة من الفلسفات التحررية من حيث أنها تبقى لصيقة بالحركات الاجتماعية . وليست مصادفة أن يقف بوب مارلي كشخصية مرجعية للثقافة العولمية ، بهذا المعنى ، فما ذهب إليه من توحيد بين السياسة والموسيقى يتردد صداه في الشيمورنغا عند توماس مابفيومو ، والتروبيكاليزمو tropicalismo (**) عند غيلبرتو جيل Gilberto Gil وكايتانو فيلوسو Caetano Veloso والبلوز روك blues rock (***) عند بوب ديلان ، والأفروبوب Afropop (****) عند فيلا Fela . وبوسع المرء أن يدرك السبب في أن الجدل حول البوم غريسلند Graceland (†) لبول سايمونز Paul Simons لم يهدأ . وقد رأى بعض طلابي في ذلك إمبريالية ثقافية ، أفضت إلى تسليع الموسيقى والسياسات الجنوب أفريقية ، من أجل إضفاء طابع غرائبي على القلق بعد الحداثي عند نجم أمريكي ، ورأى فيها آخرون مثالا مميزا لموسيقى عالمية مهجنة تشبعت بها الموسيقى الشعبية الأمريكية وموسيقى المهاجرين عند ليدي سميث بلاك ممبازو (‡) تحت لافتة تلك اليوتوبيا الرخيصة ، غريسلند . وليس هذا نصا واحدا ، لكنه تحرك في إطار تاريخ طويل وقوي . ولن يتعين على الدراسات الثقافية عبر القومية أن تكتفي بتفسير غريسلند ، بل سيتعين أن تدون التاريخ الكوني للتقاطع بين الروائيين ، والمخرجين السينمائيين ، والموسيقيين ، والحركات الاجتماعية (14) . وسوف أستكشف في الفصل الرابع جانبا واحدا من جوانب هذه الثقافة الكونية ، كما تجلت في الرواية .

وبالطبع فليس هناك خط واضح يفصل بين نايكي وبوب مارلي ، ورغم ذلك فالأمر يحتاج إلى نوع من الرؤية المزدوجة لرؤية الاثنين ، معا ، كثقافة كونية ، حيث

(*) شركة أسطوانات أمريكية ذات شهرة أسطورية [المترجم] .

(**) حركة فنية برازيلية نشأت نهايات الستينيات من القرن الماضي [المترجم] .

(***) نوع من الموسيقى يمزج ارتجالات البلوز بالروك آند رول [المترجم] .

(****) موسيقى البوب الأفريقية المعاصرة [المترجم] .

(†) أحد أكثر ألبومات بول سايمون مبيعا ، واسمه مأخوذ من اسم بيت إلفيس بريسلي ، في تنيسي [المترجم] .

(‡) جوقة غنائية من الذكور من جنوب أفريقيا [المترجم] .

لا يمكـن أن يختـزل أحدهما في الآخر ، ولا يمكن لأحدهمـا أن يبقى من دون الآخر . ويختـار بعـض مـن يكتبون عـن العولمة ، ببسـاطة ، واحـدا منهما أو الآخـر ، ليكون بالنسبة لهم الصورة الأرضية لهذا الإله ، ويقرأ آخرون الاثنين عبر المنطق اللاتاريخي ، نسـبيا ، للتدفق الثقافي الكوني ، في طور إنتاجه ، وتسـليعه ، واسـتهلاكه ، وإكسابه طابـع التجانس ، والقبول الجماعي بـه ، ومقاومته . ولتجاوز تناقضات العولمة ، لا بد لنا من الإقدام على محاولة جسورة ، لتخيل العالم وشعوبه بطرائق جديدة ، ولنكتب تاريخـا كونيـا ونتولى تدريسـه ، ولنقبـل بمخاطرات الشـعوذة العولميـة ، بأمل ظهور دراسـات ثقافية عبر وطنية ذات طابع تحرري ، دراسـات نقدية للعولمة تسـتعيد بشارة الأممية القديمة . ليس لدينا ما نفقده سوى أغلالنا . وأمامنا عالم يتعين أن نفوز به .

3

يسار عولمي؟ حركات اجتماعية في عصر العوالم الثلاثة

«لا توجد حركات اجتماعية «طيبة» وأخرى «شريرة» ، تقدمية وارتكاسية . فهي كلها أعراض تعبر عمن تكون»

مانويل كاستيلز

مع نهاية القرن العشرين ، شهدت شوارع سياتل حركة احتجاج استثنائية ، ضد اجتماع عقدته منظمة التجارة العالمية (WTO) . وقد شل المحتجون المدينة وعطلوا محادثات منظمة التجارة العالمية ، بأشكال سلمية من التعويق والمحاصرة ، وهو ما أسفر عن رد واسع النطاق من جانب الشرطة . ومنذ تلك اللحظة ، و«معركة سياتل» هي المعيار الذي يصير الاحتكام إليه في المحادثات والمناظرات حول «الأزمة الراهنة» و«الحركة الحقيقية» لإنهاء الوضع الراهن . فهل تعد احتجاجات سياتل علامة على ظهور حركة جديدة؟ يسار أحدث؟ في العام 1999 كتبت «ناعومي كلاين Naomi Klein» : انحصرت الحركة

السياسية في الجامعات في مسائل التمييز والهوية – العرق ، والجندر ، والجنوسة ، «حروب الاستقامة السياسية» . والآن بدأت تتسع لتشمل قوة الشركات ، وحقوق العمال ، وتحليلا على قدر لا بأس به من التطور لعمل الاقتصاد العولمي[1] . «هل كان هذا صحيحا؟ ما المقصود بذلك؟ أي نوع من التمرد كان ذلك الذي تمثل في معركة سياتل ، إن كان هناك تمرد ، حقا؟ أي نوع من الحركة كان يكمن تحتها ، إن كانت هناك حركة ، حقا؟ في الفصل الراهن ، سوف أتخذ من الاحتجاج ضد منظمة التجارة العالمية في سياتل نقطة انطلاق للدفع ببعض الحجج الأولية والتخمينية ، بالحقيقة ، حول الحركات الاجتماعية على مدى نصف القرن الأخير ، إبان ما يمكن أن ندعوه عصر العوالم الثلاثة ، وهو عصر ظهر في أثر الحرب الثلاثينية للقرن العشرين ، والتي قد تكون انتهت في العام 1989مع بداية «العصر الجديد» عصر أزمتنا الراهنة الذي يبدو أن العوالم الثلاثة قد امتزجت فيه لتصبح عالما واحدا ، عصر العولمة . ومن دون مواربة ، وعلى الرغم من عنوان كتاب آلكساندر كوكبيرن Alexander Cockburn وجيفري سانتكلير Jeffrey St. Clair عن سياتل «خمسة أيام هزت العالم» فنحن نعلم أنها ليست العام 1917 . فهل هي العام 1968؟

سوف يبدأ هذا الفصل بالنظر في الطرائق التي تتفكر بها نظرية الحركات الاجتماعية بالتمردات والتحركات ؛ ثم يلتفت الفصل ، بعد ذلك ، إلى الحركات الاجتماعية في عصر العوالم الثلاثة : حركة التحرر في العام 1968 ، وفي الفصل الختامي ، سوف أطرح فكرة أن الاحتجاج على منظمة التجارة العالمية في سياتل يمثل شكلا مختلفا ، على نحو واضح ، من الحركات الاجتماعية . لكن بداية الحركة لم تكن من سياتل . وبالأحرى ، فقد جاءت سياتل كعلامة على التجسيد الأمريكي لعشرين سنة من التمردات الشعبية ضد الأسوار المقامة حول المشاعات enclosures[*] ، على امتداد الكوكب .

(*) هنا ربط بين الزحف الكوني للقطاع الخاص المعاصر وحركة تسييج المشاعات لتحويلها إلى ملكيات خاصة ، وطرد الفلاحين وحرمانهم من موارد رزقهم وأساس استقرارهم ، في إنجلترا ، بقوانين أصدرها البرلمان ، بدأت في القرن الثاني عشر ، على استحياء ، واكتسبت شكل ظاهرة كبرى في القرن الثامن عشر [المترجم] .

من التمرد إلى الحركة

تنبع أفكاري من تجربة التدريس التي قمت بها في ملتقى حول الحركات الاجتماعية والتمردات الهامشية، قدم الطلاب أثناءها مداخلات حول حركة الميليشيا، احتلال ألكاتراز من قبل الهنود الأمريكيين، أعمال الشغب في واتس [بكاليفورنيا -المترجم] في العام 1965 وأعمال الشغب في لوس أنجلوس في العام 1992، والثورة الإيرانية، وحركة مناهضة الفصل العنصري بين ركاب الحافلات في بوسطن، واغتيال هارفي ميلك Harvey Milk وحركة حقوق المثليين، وحركة الحق في الإجهاض، وأعمال الشغب في تومبكينز سكوير. وقد تكرر ظهور مسألتين، من بداية المناقشات إلى نهايتها. أولا، كيف نفهم العلاقة بين التمرد والحركة؟ كيف للمرء أن يربط بين حدث مثل شغب، أو إضراب، أو اعتصام وبين تنظيمات من قبيل لجان العنابر، أو روابط الأحياء، أو التجمعات غير الرسمية، أو جماعات التوعية، أو تعاونيات النشر؟ وثانيا، كيف نصنف تشكيلة الحركات الاجتماعية ونحكم عليها: بين جديدة وقديمة، طيبة وخبيثة، يسار ويمين؟

والسؤال الأول هو، ببساطة، كيف ننتقل من الحدث، من التمرد إلى الحركة؟ كيف نفسر الأيام الخمسة في سياتل؟ يندر أن يلجأ عالم الاجتماع المتخصص في الحركات الاجتماعية إلى التأويل، إلى علوم التفسير، لكن العلاقة بين التمرد والحركة تطرح ألغاز دائرة التأويل. ذلك أن التمردات، والهبات، والإضرابات العامة التي «تهز العالم» هي دائما أحجية، تتمدد في مكان ما بين المقاومات المستترة وغير المرئية للحياة اليومية، وبين الثورات المغيرة للنظم، التي تصنع التاريخ. وحتى إذا بدا أنها من تدبير حزب ما، شبكة ما، مجموعة من المتآمرين، أو المحرضين، فهي تميل إلى تجاوز سيناريوهاتها، تاركة وراءها المحرضين يعلنون مسؤوليتهم ويتنصلون منها، في آن معا. فالتمردات انفجارات غير متوقعة، هي موقع للجديد، ونتيجة لذلك فهي تصبح نصا اجتماعيا، مفتوحا لتأويلات متضاربة؛ هي أحلام اجتماعية، تظهير مبالغ في تصميمه لمحتوى جوفي، لحركة، أو للحظة.

وتطرح النظرية الاجتماعية أربعة مناهج رئيسية لتفسير التمرد. والمنهج الأول، الذي يمكن أن تراه عند راناجيت غوها Ranajit Guha في العمل العظيم «المظاهر الأولية للتمرد الفلاحي في الهند الكولونيالية Elementary

«Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India» ، يقاوم إدراج التمرد في أي سردية . وبعد مسح غطى 110 تمردات عبر 117 سنة ، نجد أنه لا يطرح متتالية سردية ، أيا كانت ، تربط بين التمردات أو تفسرها ، فلا تجد عنده «نشوء الفلاحية الهندية» ولا «تاريخ الثورة الهندية» . ويرى غوها أن من يعطي التمردات شكل السردية ليس المتمردين ، بل القضاة ، والمسؤولون والشرطة ، عبر النثر المناهض للتمرد . ومقابل هذه السرديات النازلة من أعلى لا يكون في وسع المؤرخ الذي يتبنى «زاوية الرؤية عند المتمردين» سوى أن يتبين أشكالا شائعة أو أفكارا عامة في «وعي المتمردين»[2] . ويمكن أن يمضي بنا هذا إلى رؤية شعرية للتمرد ، قراءة شكلانية ، في حق ، للمعركة في سياتل ، بملاحظة منطق أفعال الجموع من حيث النظم الرمزية التي تتميز بها الأهداف ، ما يجري من ارتكاس وتشويه («العالم وقد انقلب رأسا على عقب» بالنسبة إليها) ، ضميرها الشعبي وعقوباتها الجماعية ، وسائل الاتصال لديها (خصوصا دور الإشاعات ، إذا اتبعنا غوها) . ويبرز هذا الأسلوب في التفسير ، على نحو خاص ، مع التمردات التي يبدو مغزاها وسرديتها السياسيان غامضين - تذكر القراءات التي عالجت أعمال الشغب في لوس أنجلوس في 1992 - لكن في وسع المرء أن يجدها في عديد من التعليقات على سياتل ، خصوصا يوميات الشارع التي تدفقت عبر الإنترنت ، ومحاولة آلكساندر كوكبيرن ، بقدر كبير من الجهد ، رفض تحويل الأحداث إلى سردية - رفض «خلق أسطورة» وفق تعبيره هو - من «دعاة التحالف بين الليبراليين والعماليين ، المروجين لجون سويني John Sweeney وجيمس هوفا James Hoffa . . . والخضر المعتدلين . . [و] ما يكفي لملء سلة من منشغلين بالتوافه السياسية الذين يمكن إعادة تدويرهم «لمصلحة أشكال أولية من تمرد «محاربي الشوارع»[3] .

لكن الغالب على نظريات الحراك الاجتماعية هو البحث عن سردية ، مرموزة ، تُطبّع الانتفاضات - «الأحداث المتصلة بالحركة» - كجزء من تقرير حول الكيفية التي تحشد بها منظمات الحركة الموارد ، وتنشئ التحالفات مع مختلف أقسام النخبة السياسية ، وتربط سياسات التمرد ، على هذا النحو ، بالسياسات المؤسسية . والمسألة الرئيسية ، بالنسبة إلى هذا الموروث من نظريات الحركات الاجتماعية -

وهو تيار «حشد الموارد» الذي لايزال ، بتعديلات ومراجعات متباينة ، يهيمن على الدراسة السوسيولوجية للحركات الاجتماعية - هي مسألة الموارد[4] . ومن هذه الزاوية ، فإن المنظمات غير الحكومية (NGOs) كانت مورد الموارد في سياتل ، وعلى الرغم مما ذهب إليه كوكبيرن ، فقد كانت هي المنتصرة . ووفق مجلة إيكونوميست فإن «معركة سياتل هي ، فقط ، الأخيرة والأكثر وضوحا في سلسلة من انتصارات قريبة العهد أحرزتها المنظمات غير الحكومية» وتمضي المجلة إلى ذكر قمة الأرض في العام 1992 في ريو دي جانيرو ، وإرباك أنشطة البنك الدولي في العام 1994 بحملة «خمسون سنة تكفي» ، وهزيمة الاتفاق المتعدد الأطراف ، حول الاستثمار (MAI) في العام 1998 ، وخفض الديون المتزامن مع العيد الفضي في العام 2000 للكنيسة الكاثوليكية ، باعتبارها انتصارات للحشد الكبير من المنظمات غير الحكومية . ويمضي مراسل الإيكونوميست في اتجاه معاكس ، على نحو غريب ، بالقول إن «البنك الدولي ، وصندوق النقد الدولي ، والوكالات التابعة للأمم المتحدة ، ومنظمة التجارة العالمية تعاني ضعفا هائلا في عصر المنظمات غير الحكومية : فهي تفتقد النفوذ السياسي» . ولا يتردد الصحافي في أن يقول ، من دون أن يختلج له جفن : «ما من برلماني يمكن أن يواجه ضغطا مباشرا من صندوق النقد الدولي أو من منظمة التجارة العالمية ؛ لكن كل واحد من صناع السياسات يواجه الضغوط من جماعات المواطنين التي لها مصالح خاصة» . والحل - ويشير الصحافي إلى رئيس البنك الدولي جيمس وولفنسون كنموذج - هو إضعاف تأثير «شبكات الحشد» ببذل «جهد هائل لاحتواء هذه المنظمات غير الحكومية»[5] .

وتتولد مقاربة ثالثة من أخطار هذا النجاح والاحتواء ، ومن الانتقال من سياسات التمرد لسياسات المؤسسات : نقد تنظيم الحركات في العمل الكلاسيكي «حركات الفقراء Poor Peoples' Movements » لفرانسيس فوكس بيفن وريتشارد كلووارد Francis Fox Piven and Richard Cloward ، وهو أحد الكتب العظيمة في فكر اليسار الجديد في الولايات المتحد ، وهو المعادل عند اليسار الجديد لمؤلف روزا لوكسمبورغ «الإضراب الجماهيري ، والحزب السياسي ، والاتحادات العمالية The Mass Strike، The Political Party and The Labour Unions» . ولأن بيفن وكلووارد ينطلقان من موقفهما كناشطين في حركة حقوق الرفاه ، ولأنهما يكتبان في

أعقاب سقوط المنظمة الوطنية لحقوق الرفاه National Welfare Rights Movement مباشرة فهما يريان التمردات تعبيرا عن لحظات تاريخية معينة ومكثفة . وهما يؤكدان أهميـة - ونـدرة - لحظات التمرد الوجيزة عندما يقع التحول الاجتماعي ؛ وما ينطبق علـى التحول الثـوري ينطبق حتـى على ما يسـمى الإصلاح أو التحـول التدريجي . فلـم تـأت التأمينات الاجتماعية ولا الحقـوق المدنية للأمريكيين السـود كنتيجة لعمل مطـول وصبور عبر النظام السياسـي ، ولكن كنتيجة للحظات تمـرد وجيزة ، لم تأت كنتيجة لتحالفـات بين حركات اجتماعية وبين قطاعات من النخبة بل كنتيجة للتأزم والضعف السياسيين الناشئين عن انقسامات في صفوف الحكام :

كل تشـريع ذي مغزى ، في مجال العمل ، والحقـوق المدنية ، والرفاه الاجتماعـي فـي العصـر الصناعي [فـي الولايـات المتحدة] تم إقـراره في فترتـين مضطربتـين ، كل منهمـا تتألف من خمس سـنوات : في 1933-1937 وفـي 1963-1967 . . . وما تم اقتناصه تم اقتناصـه مـن دون تلكـؤ ، عندما بلغت موجة الإضرابات العمالية ، ومسـيرات العاطلين عن العمـل ، وأحداث الشـغب ذروتهـا في الفتـرة الأولـى ، وبلغت حملات العصيان المدني وأحداث الشغب ذروتها في الثانية .

وفـي لحظـات اضطـراب كهـذه ، يتعين علـى سـخونة الشـارع والارتبـاكات - أي الامتنـاع عـن التعـاون - أن تتواصـل : «فالاحتجـاج الجماهيـري ، وليـس تنظيم الفقـراء . . . هو الذي يأتي بما يأتي من فوز»[6] . وعلى الرغم من أن الزمن وحده هو الذي سيبين لنا إن كانت لحظتنا هي اللحظة المرتجاة ، فيمكن تبين رؤية تقوم على لحظة الإرباك عند من يفهم أحداث سـياتل باعتبارها «الحركة الكونية للشعوب» ، كحدث واحـد في سلسـلة زمنية وجغرافية من «أيـام الفعل الكوني» : الذي لـم يكن مفتتحه فـي «الضبـاب اللاذع للغاز المسيل للدمـوع في سـياتل» ، بل في «الضبـاب الرطب في أحراش تشـياباس [بالمكسـيك - المترجم]» والذي تـرددت أصداؤه في (16 مايو 1998 ضـد الانعقاد الـوزاري الثاني لمنظمة التجارة العالمية فـي جنيف مع التظاهرات الكبيـرة في البرازيل والهند) وفي (18 يونيو 1999 ضد قمة الثمانية مع تظاهرة كبيرة فـي لنـدن) وفي (30 نوفمبـر 1999 في سـياتل) و(16 إبريل 2000 مـع تظاهرة في واشـنطن ضد صندوق النقد الدولي والبنـك الدولي) أول مايو [تظاهرات عنيفة ضد

الرأسمالية في عواصم الغرب – المترجم] من العام2000 ، وفي 11 سبتمبر [سلسلة تظاهرات في سبتمبر ، ضد المنتدى الاقتصادي العالمي المترجم] (في ملبورن) وفي (26 سبتمبر 2000 ضد اجتماع البنك الدولي/ وصندوق النقد الدولي في براغ) و(20 إبريل 2001 في مدينة كيبيك)[7] .

لكن رفض بيفن وكلووارد اختزال التمرد في التنظيم يشترك ، في لاتاريخانيته ، مع تأكيد غوها على الأشكال الأولية للتمرد : ففي الحالتين ، معا ، يبدو أن موجات التمرد الاجتماعي تتواتر فيما يكاد يكون شكلا دوريا ، مكررة مخزونا أبديا من أعمال الفعل المباشر direct action من جانب المهمشين ، «الآخرين الأدنى مكانة» المستعدين ، دوما ، لترجمة ذلك المفهوم إلى المحلي . وقد تبنى بعض المنظرين للحركات الاجتماعية هذه المقاربة الدورية ، على نحو واضح : ويحاول آندريه غوندر فرانك Andre Gunder Frank ربط دورات الحراك الاجتماعي بالدورات الاقتصادية . وبهذا المعنى نجد عندنا ، دائما ، 1968 ، 1917 ، 1848 ، 1789 وهلم جرا[8] .

ويشير بديل رابع ، أكثر تاريخانية ، إلى أن التمرد هو علامة على حركات طويلة الأمد ، باطنية ، وتكاد لا تبين ، وعلى ثقافة حركية : وهذا في رأيي هو الدرس المستفاد من كتاب «نشوء الطبقة العاملة الإنجليزية The Making of the English Working Class» عند إي بي تومسون E. P. Thomson ، وهو كتاب أغرب وأكثر تشويقا مما يُظن ، غالبا : فعنوانه ، وضخامته ، وسمعته ، وتأثيره غالبا ما تخفي حقيقته . إنه كتابان مختلفان ، لم يجر التوفيق بينهما قط . والكتاب الأسطوري هو ذلك الذي يشير إليه العنوان ، والمقدمة الكلاسيكية ، والخلاصة : سيرة طبقة جرى تخيلها كموضوع متماسك ، مع كل الترسانة المجازية لسيرة ذكورية أو رواية تكوينية (Bildungsroman) – الميلاد ، التكون ، تحقق الإدراك ، النكسات ، النضج . وتتميز هذه السردية بالتتابع الخطي ، والإحساس بالحضور ، واكتمال الخبرة الذي غالبا ما يرتبط بـ «التاريخ الاجتماعي الصاعد من أسفل ، عند تومسون» ؛ وهذا ما جعله هدفا للنقد النسوي ، الألتوسيري(*) ، وبعد

(*) نسبة إلى الفيلسوف الماركسي الفرنسي المولود في الجزائر لوي آلتوسير Louis Althusser (1918-1990) [المترجم] .

البنيوي . لكن العمل ذاته لا يرقى ، أبدا ، إلى مستوى عنوانه . وبالعكس ، فالكتاب هو ، إلى حد كبير ، تاريخ للثورة الإنجليزية التي لم تحدث ، قصة الفرص المضيعة ، واللحظات الثورية المضيعة (في 1819 و1832 على نحو خاص) . وباعتباره منظرا رائدا للغياب ، فإن تومسون يذهب إلى أن الثورات التي لا تحدث تسبب دمارا مساويا ، بالضبط ، للدمار الذي تتسبب فيه تلك التي تحدث[9] . وجوهر الكتاب هو محاولة فهم جذور تمرد لم ينجح ولم يصبح ، بالتالي ، تاريخا ملحميا . فتومسون يسعى إلى تفهم مغزى «حركة شبه تمردية» : المؤامرات السفلية التي قد تكون ، وقد لا تكون ، من أوهام جواسيس الشرطة ، وحوادث تدمير الآلات ، ومذابح لمتظاهرين عزّل . والمصادر غامضة لأن العمال ، يذكّرنا تومسون ، أرادوا لها أن تكون كذلك . ومن قبيل ما يدعوه تومسون «التخمين البناء» فإننا نجد «لزاما علينا أن نقرأ ، ليس فقط ما وراء السطور في الخطابات التي جرى إرسالها ، بل وأن نقرأ ، أيضا ، الخطابات التي لم يجر إرسالها ، قط»[10] . وهنا يحيط تومسون ، على نحو يتسم بالأصالة ، بمعضلة التأويل التي تواجه كل منظر يعالج العلاقة بين التمرد والحركة . ويتعين علينا البحث عن الصلات بين الانفجارات المتقطعة – مثل تدمير الآلات ، والسطو على المحال التجارية ، وتحطيم النوافذ – وبين الثقافات الحركية الأطول مدى ، وهي صلات غالبا ما ينكرها المشاركون في الأحداث ، صلات قد لا يكونون مدركين لها . وهو يكتب قائلا «يكاد لا يكون ممكنا أن نقدم تفسيرا تاريخيا متماسكا لحضور غير متماسك ، ولكن لا بد من المحاولة»[11] ، فيما يبادر إلى إعادة تركيب صورة الراديكالية الشعبية الممتدة من السنوات الثورية في تسعينيات القرن الثامن عشر عند باين Paine ، وولستونكرافت Wollstonecraft ، وبليك Blake ، حتى اضطرابات العام 1832 ، كتراث سفلي أو لاوعي سياسي ، يبقى حيا على الرغم من التجميد والقمع العميقين طوال عقدين من الحرب العالمية والعداء الإنجليزي لليعقوبية . فهل تكون معركة سياتل ، على نحو مماثل ، هي الوريثة لراديكالية شعبية ، لثقافة حركية؟ هل هو موروث حركات التحرر في العام 1968 ، حيث يلعب نعوم تشومسكي دور توم باين في راديكالية الولايات المتحدة؟ وما الذي نعنيه ، حقا ، بالعام 1968؟

1968 : الحركات الاجتماعية في عصر العوالم الثلاثة

1968 هي التعبير المختزل عن لحظة تحول اجتماعي وسياسي باهر وعن ظهور حشد من الحركات التي كان يُنْظر إليها باعتبارها حركات اجتماعية جديدة . وقد شهد مصطلح «حراك اجتماعي» ذاته انبعاثا جديدا في تلك الفترة ، وكان نشوء نظرية الحراك الاجتماعي والبحوث المتصلة بها نتاجا لسياسات تلك اللحظة وتفكرا بها ، في آن معا . وليس من قبيل المصادفة أن الشخصيات التي أشرت إليها في الجزء الأول من هذا الفصل - راناجيت غوها ، وإي بي تومسون ، وفرانسيس فوكس بيفن ، وريتشارد كلووارد - هم جميعا من مثقفي 1968 البارزين . وقد أسفرت مشكلة البحث عن كيفية لفرز وتثمين هذه التشكيلة الباهرة من عمليات الحشد الشعبي - في أوساط الناشطين في الحركات النسوية والسلامية ، والأصوليين والمثليين ، والبيئيين ودعاة السيادة للعرق الأبيض - عن ظهور كثير من الجدل داخل نظرية الحراك الاجتماعي . وغالبا ما أصرت الحركات الاجتماعية الجديدة على استقلالها وتمايزها ، وقبل معظم منظري الحركات الاجتماعية الجديدة بهذا الفهم ، صراحة أو تلميحا ، فدرسوا نشوء وتراجع حركات اجتماعية بعينها ونجاح وفشل هذه الحركات ، بمعزل عن الحركات الأخرى . وهكذا تظهر نظرية الحراك الاجتماعي كمكافئ للنظريات السوسيولوجية عن المؤسسات ، أو الجماعات ، أو الأحزاب ، كنموذج مجرد لديناميات بنية اجتماعية بعينها .

وقد انجر أولئك الذين حاولوا العثور على عامل مشترك بين الحركات الاجتماعية إلى المقولات المجردة نسبيا حول الشعبوية أو الهوية . والنوع الأول من هذه المقولات - وأنا افكر ، هنا ، في أعمال إرنستو لاكلاو Ernesto Laclau أو في كتاب مايكل كازن Michael Kazin «عقيدة الشعبوية The Populist Persuasion» - يوحي بأن التعبئة الشعبوية لها موقع مركزي في السياسات الجماهيرية للحداثة ، وفي عصر البرلمانات ، والإعلام الجماهيري ، والحشود الحضرية . وهكذا فكل الحركات الاجتماعية هي طبعات من الشعبوية ، تستدعي خطابيات تعتمد ضمير المتكلم بصيغة الجمع ، بلسان الشعب ؛ وإذا تبين المرء تنوعا في نبرات تلك الشعبوية - التي تكون شوفينية وتسلطية ، في زمان ومكان معينين ، وتكافئية ، وديموقراطية ، في زمان ومكان آخرين - فهذا لا يرْجح أوجه التماثل الشديد بين الحركات كظاهرات

اجتماعية . وأولئك الذين يزعمون أن الحركات الاجتماعية «تنشأ حول خنادق هويات بعينها» أو أولئك الذين يستشهدون بما قاله مانويل كاستيلز Manuel Castills في «قوة الهوية The Power of Identity» هم أيضا مستعدون لأن يضعوا ، في حزمة واحدة ، حركات تتباين أيديولوجياتها وشخصياتها الاجتماعية ، تباينا فوق المعتاد . فكاستيلز يجمع بين الزاباتيستا Zapatistas المكسيكيين والميليشياويين والوطنيين في الولايات المتحدة ، وآوم شنريكيو Aum Shinrikyio اليابانية باعتبارها حركات اجتماعية ضد «النظام العالمي الجديد» . ويكتب كاستيلز قائلا «من منظور تحليلي لا توجد حركات اجتماعية طيبة» وأخرى «شريرة» ، تقدمية وارتكاسية . فهي كلها أعراض تعبر عمن نكون»[12] .

ولا يساعدنا أي من هذين الرأيين على إدراك الخصوصية التاريخية لحركات 1968 ، ولا على تبين ما إذا كانت احتجاجات سياتل تمثل امتدادا لتلك الحركات أو قطيعة معها . وأنا أميل إلى الزعم بأن حركات 1968 يجب ألا تفهم باعتبارها نسخا من سياسات الشعبوية أو الهوية ، ولكن باعتبارها حركات تحرر . وعلى الرغم من الاستخدام الشائع والاسترجاعي لعبارة «سياسات الهوية» ، فلم أعثر إلا على حركة واحدة تعلن نفسها كحركة هوية – وهي حركة الهوية المسيحية Christian Identity Movement المنادية بسيادة العرق الأبيض . فالتحرر ، وليس الهوية ، كان الكلمة المفتاح في تلك الحركات : إذ كانت حركات تحرير المرأة ، حركات تحرير المثليين ، حركات تحرير السود . وفي أواخر الخمسينيات من القرن الفائت ، برز «التحرير» باعتباره عنوان الصحيفة الرائدة لليسار الجديد في الولايات المتحدة ، وباعتباره ، أيضا ، عنوان صحيفة المؤتمر الوطني الأفريقي . وما كادت السبعينيات من القرن الفائت تحل حتى أصبح عنوان الصحيفة الرئيسية لليسار الفرنسي الجديد ولوكالة الأنباء القُطرية عند اليسار الجديد في الولايات المتحدة ، وكان مقولة مركزية في أعمال مفكرين متبايني المشارب مثل هيربرت ماركيوز Herbert Marcuse ، وفرانز فانون Franz Fanon ، وشولاميث فايرستون Shulamith Firestone ، وغوستافو غوتييريز Gustavo Gutierrez .

وليست هذه مسألة تتعلق بعلم دلالات الألفاظ . لأن حركات التحرر كانت حركات تنتمي إلى لحظة تاريخية بعينها ، هي عصر العوالم الثلاثة ، كمرحلة

حكمها الشعور بأن العالم منقسم إلى ثلاثة : العالم الرأسمالي الأول ، والعالم الاشتراكي الثاني ، والعالم الثالث الخارج من مرحلة الكولونيالية . وهي لحظة يبدو أنها تبخرت بعد العام 1989 ؛ والمعنى الوحيد للعولمة هو أن الجميع يفكر الآن في أن هناك عالما واحدا . ويعتمد التفسير الأشد قوة لحركات التحرير في 1968 على هذه الجغرافيا التخيلية . وإذ يؤكد إيمانويل وولرستين أن 1968 هو عام الثورة العالمية الثانية . فقد ذهب إلى أنه ، في كل منطقة من مناطق النظام العالمي ، استهدفت حركات 1968 نظام الدولة الذي جاء نتاجا لقرن من النضال من أجل سلطة الدولة ، بعد الثورة العالمية في 1848 : أولى الديموقراطيات الاجتماعية في العالم وأجهزتها النقابية وأحزابها العمالية ، وثانية الديموقراطيات الشعبية في العالم بأحزابها الشيوعية ومعاداتها للمساس بسلطة الدولة ، والدول بعد الكولونيالية في العالم الثالث ونخبها الوطنية الكومبرادورية(*)(13) .

كانت حركات التحرر نتاجا للبُنى التقنية ، والتربوية ، والمهنية الجديدة في عمليات «التحديث» الرأسمالية ، والشيوعية ، والوطنية التي اعتمدت على عالم هائل الاتساع من الطلبة ، والنخب التقنية ، والنساء المتحررات ، والعاملين من ذوي الياقات البيضاء ومن القطاع العام : كانت الانتفاضة الأولى لبروليتاريا المعرفة ، وفق تعبير نيك داير - ويثفورد Nick Dyer - Witheford في كتابه «ماركس الكمبيوتري Cyber-Marx»(14) . وقد حاربت هذه الحركات الدولة : دولة الرفاه ، دولة الحرب ، دولة التدخل . في النضال النسوي من أجل الحرية الجنسية والتناسلية ، في معركة من أجل الحق في الطلاق ، وتحديد النسل ، والإجهاض ، وضد التحرش والعنف الجنسيين ؛ وفي مقاومة تكديس الدولة للأسلحة النووية وإشعال الحروب الكولونيالية ؛ وفي الإضرابات غير المشروعة وفي التنظيمات الذاتية لشباب العاملين في القطاع الخاص ؛ وفي العمل المباشر من أجل الحقوق المدنية وحقوق الرفاه من جانب الشعوب الموسومة بطابع الأقلية الإثنية والعرقية : كانت الدولة هي المستهدفة وهي الجائزة التي يسعى إليها المتصارعون . ومن تحليل آلتوسير للأجهزة الأيديولوجية للدولة إلى هجوم

(*) Comprador كلمة برتغالية تعني «المشتري» . ويشير المصطلح ، في الأدبيات اليسارية غالبا ، إلى الطبقات البرجوازية المتحالفة مع رؤوس الأموال الأجنبية [المحررة] .

تشومسكي على الماندرين الجدد(*)، ومن نقد بيفن وكلووارد لدولة الرفاه إلى تأصيل فوكو لبنية السجن، فإن مثقفي حركات التحرر «أعادوا إدخال الدولة» في الفكر الاجتماعي، مستعيدين، في الأغلب، «تيمات» من التراث الفوضوي. وفي الحقيقة، فبتحديهم للوعود التي لم يوف بها من قبل الأممية الثانية للديموقراطية الاجتماعية، والأممية الشيوعية الثالثة، ووطنية باندونغ، انتقلوا إلى وضع فرضيتين أساسيتين، من فرضيات الحركات الاجتماعية الأسبق في «اليسار القديم»، موضع التساؤل: فكرة أن نضال الحركة الاجتماعية هو الاستيلاء على سلطة الدولة، سواء بالطريق البرلمانية أو بالعصيان، وفكرة أن الحزب – سواء كان جماهيريا أو طليعيا – هو الأداة الرئيسية للنضال. ويبدو أن قرن الحزب الجماهيري – من الديموقراطيين الاجتماعيين الألمان إلى المؤتمر الوطني الأفريقي – يذوي في ضباب التاريخ.

وغالبا ما كانت هناك توازيات مدهشة بين حركات التحرر في العوالم الثلاثة؛ وقد أبرز جورج كاسيافيكاس George Casiaficas توازيات في الحركات الطلابية في العوالم الثلاثة، ويبرز حوار كاشف بين دانييل كوهن بانديت Daniel Cohn Bandit وآدم ميتشنيك Adam Michnik الأرضية المشتركة المتمثلة بمناهضة التسلط والتي جمعت بين الثمانية والستينيين، على جانبي الستار الحديدي. لكن الانقسام الحقيقي في النظام العالمي لم يسمح إلا بأوهى الروابط عبر المناطق الثلاث[15].

وفي مواجهة هذه الحركات ظهرت الحركات المضادة في العام 1968، وهي حركات ضد التحرر. وبالضبط كما تبنت الحركات الفاشية المضادة في بواكير القرن العشرين كثيرا من أشكال ومناهج الاشتراكية والشيوعية البروليتاريتين، فقد تبنت الحركات المناهضة للتحرر أشكال حركات التحرر وتكتيكاتها، ما أدى بكثرة من دارسي الحركات الاجتماعية إلى استخلاص تماثلات تتصل بالجوهر بناء على التماثل الشكلي. لكن الحداثة كانت، ولاتزال، محكومة بمحور اليسار – اليمين

(*) new mandarins المثقفون والتقنيون في الجامعات والهيئات الحكومية الأمريكية، كما وصفهم نعوم تشومسكي في كتابه «السلطة الأمريكية والماندرين الجدد» [البيروقراطيون] American Power and the New Mandarins [المترجم].

الـذي ظهر مع الثورة الفرنسـية . وإذا اعتـرض امرؤ بزعم أن هذا مفهـوم غائي ، فقد يكـون الـرد هو أن المنخرطين في الحـركات والحركات المضادة ما انفكـوا ينظرون إلى أنفســهم مـن منظورات غائيـة ، كجزء من نضـال تاريخي كبير ، مرتبط بالمسـتقبل أو بالماضـي . وما انفكـت الحركات والحركات المضـادة تعتمد على فلسـفات التاريخ ، سـواء تواريخ الخـلاص المتعلقة بالتطهـر الديني ، أو التواريخ العرقيـة والوطنية للأمم الآريـة وسـيادة العرق الأبيـض ، أو حتى سـرديات الثورات التي لـم تكتمل والتحرر المرتقب .وإذا قبل المرء بهذا التفسـير لحركات التحرر في العام 1968 فسـوف تتيسـر العودة ، في القسم الأخير ، إلى مسألة سياتل . هل مازلنا في العام 1968؟

ألغوا الصندوق! دمروا البنك! أسقطوا الديْن

التفسـير الصحافي الأساسـي لتحالف سـياتل هـو أنه تحالف غير مسـتقر بين أربـع قـوى : جماعـات الفعل المباشـر التي تدرب الناس وتحشـدهم ، في شـكل احتجاجات في الشـارع ، من العصيان المدني لمسـرح الشـارع ، بما يشـمل جمعية روكـوس Rukus society وشـبكة العمـل المباشـر Direct Action Network ؛ وجمعيات نظمت حملات ضد صنـدوق النقد الدولي ، منظمة التجارة العالمية ، والبنك الدولي ، بإصدار المطبوعات ، وإنشـاء شـبكات ومـوارد الإنترنت ورعاية المثقفـين الحركيـين الطالعـين ، وبينهـا «المبادلـة الكونيـة Global Exchange» و«الرقابـة الكونيـة علـى التجارة مـن قبـل المواطـن النـادري(*) ذي الاهتمامات العامـة Naderite Public Citizen's Global Trade Watch» و«المنتدى الدولي للعولـة International Forum on Globalisation» ؛ الاتحـاد الأمريكي للعمل AFL-CIO تحـت قيـادة جـون سـويني John Sweeney مـن «الصـوت الجديد New Voice» التـي آل إليهـا الأمـر في العام 1995 ؛ وحزمـة صغيرة من تيارات فوضوية شـبه مجهولـة بينها شـبكة «لا لاتفاقيـة التجارة العالميـة NO2TWO » ، و«رسل الرداء الأسود Black Clad Messengers» ، و«جماعية العمل الفوضوي Anarchist Action Collective» [16] . وعلـى الرغـم من أن هذه الصورة تفسـر النجاحـات والتوترات التي ميزت احتجاجات سـياتل ، والنجاحـات الأقل قيمة

(*) من أتباع الناشط الأمريكي رالف نادر .

في أنشطة تالية غابت عنها واحدة أو أكثر من هذه القوى ، فهي لا تقدم تفسيرا كاملا للشروط التي خلقت هذا التحالف العجيب . وإذا كان لنا أن نبحث عن مثل هذا التفسير فيتعين أن ننظر في ظهور نمط جديد من العمل اللانظامي الذي تبدت ملامحه على امتداد ربع القرن الأخير ، وهو نوع من المقاومة الاجتماعية المختلفة ، اختلافا بينا ، عن حركات التحرر في العام 1968 .

هذا الاتجاه اللانظامي لم يحمل اسما ، بعد ، وليس له مسار زمني معترف به . وغالبا ما تلمح أدبيات العولمة إلى لحظة مقاومة ، مستدعية حركة اجتماعية عبر وطنية جديدة ، لكنها نادرا ما تسرد تاريخها . وهناك استثناءات - فأنا مدين فيما أطرحه للعمل الممتاز الذي نادرا ما يجري الاستشهاد به لجون والتون John Walton ودافيد سيدون David Seddon بعنوان «الأسواق الحرة والاحتجاجات من أجل الغذاء Free Markets and Food Riots» - ولكن مقابل كل استثناء يتعلق بالقوى المناهضة للعولمة ، هناك حزمة استثناءات تتعلق بقوى العولمة . وما يلي هو مفتتح تاريخ ، محاولة لطرح تفسير متماسك لحضور غير متماسك . لقد انفجرت الحركة المناهضة للعولمة في لحظات ثلاث : موجة أولى من أعمال الشغب المناهضة لصندوق النقد الدولي في نهاية العقد السابع وبواكير الثامن من القرن العشرين ؛ زلزال ثان في العام 1989 عندما بدا أن التاريخ بلغ نهايته ؛ ولحظة ثالثة ، أكثر وضوحا ، افتتحتها الهبة الزاباتيستية في تشياباس في يناير 1994 العام .

تبدأ اللحظة الأولى للحركة المناهضة للعولمة بسلسلة غير مسبوقة من اضطرابات حضرية بسبب الغذاء . ففي صيف العام 1976 وقعت تظاهرات ضخمة في بيرو ، وفي بولندا (حيث حاولت الحكومة رفع أسعار الغذاء بستين في المائة) ؛ وانفجرت الاضطرابات في يناير العام 1977 في عديد من المدن المصرية عندما رفعت الحكومة أسعار الأغذية والوقود كاستجابة لمطالبة من صندوق النقد الدولي بالتقشف ؛ وبعد ثلاثة أشهر تحولت التظاهرات ضد رفع الأسعار في كينغستون ، جامايكا ، إلى أعمال نهب[17] . وقد انفجرت هذه الاضطرابات التي تسببت فيها قضايا الغذاء والأسعار في خضم أزمة العوالم الثلاثة في أعقاب الكساد العالمي في سبعينيات القرن الفائت : وهو ما تدعوه جماعة «ملاحظات منتصف الليل Midnight Notes» ، وهي من أبرز منابر التحليل في تلك الآونة ، أزمة الصفقات الثلاث - الصفقة

الكينزية، الصفقة الستالينية، والصفقة الوطنية في العالم الثالث[18]. وقد جرى تصوير كل واحدة منها باعتبارها أزمة ديون: فقد ترددت أصداء الأزمة التمويلية من العجز المالي في مدينة نيويورك في بواكير العشرية السابعة من القرن العشرين إلى خطر العجز المالي الذي تهدد المكسيك في العام 1982. وعبر السنوات التالية انفجرت الاحتجاجات ضد إجراءات التقشف - «التي عجلت بها الارتفاعات المباغتة في الأسعار نتيجة لإنهاء الدعم الحكومي للسلع والخدمات الأساسية» - في نصف الدول المدينة في العالم (39 من 80 بلدا)، لتبلغ الذروة في 1983 - 1985، في أعقاب أزمة ديون المكسيك[19].

وقد راجت تسمية هذه الاضطرابات باضطرابات صندوق النقد الدولي، باعتبار أن الصندوق كان مستهدفا بالعداء الشعبي بسبب «تدابير التثبيت» التي فرضها على الدول المدينة في العالمين الثاني والثالث. وبحلول العام 1984 كانت اللافتات في جمهورية الدومينيكان، حيث أسفرت ثلاثة أيام من التظاهرات في الشوارع ومن الإضرابات العامة إلى مصادمات مع الشرطة خلفت ستين قتيلا، تقول «اطردوا صندوق النقد الدولي». وفي العام 1985 خرجت السودانيات للاحتجاج على رفع أسعار الأغذية، منشدات «يسقط، يسقط صندوق النقد الدولي»[20]. وعلى الرغم من أن هذه الاحتجاجات على تدابير التقشف لم تحقق إلا نجاحا محدودا في تعويق «التكيف الهيكلي» - وهو مصطلح يظهر مع «قروض التكيف الهيكلي» المقدمة من البنك الدولي في العام 1980 - فقد أدت، بالفعل، دورا في الحركات الاجتماعية الرئيسية في 1979 و1980: في الاحتجاجات التي نزلت إلى الشارع وأشعلت الثورة في إيران؛ وفي أكبر موجة من الإضرابات في التاريخ التركي والتي أنهاها انقلاب عسكري في العام 1980؛ والإضرابات البولندية في العام 1980، التي فجرها ارتفاع الأسعار، والتي أسفرت عن ظهور حركة «تضامن» (Solidarity) والانقلاب العسكري الذي تلاها.

واللحظة الثانية أقل وضوحا لأن تواتر الاضطرابات بسبب صندوق النقد الدولي يبدو أنه ضعف في نهاية العقد الثامن من القرن العشرين. لكن النهاية العاصفة لعصر العوالم الثلاثة - بانهيار الشيوعية في شرق أوروبا، وسقوط نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، والانتقال إلى الديموقراطية مع مأسسة أحزاب

المعارضة في دول الديكتاتورية العسكرية والحزب الواحد في أمريكا اللاتينية وأفريقيا - كان للاضطرابات المناهضة لصندوق النقد الدولي أثره فيها، بأكثر مما هو معترف به، لأن أزمة الديون، وسياسات التثبيت التي فرضها الصندوق قلقلت أوضاع الدول في اليمين واليسار، سواء في ذلك دولة الاشتراكية الديموقراطية التي قادها مانلي (*) Manley أو دولة الفصل العنصري في جنوب أفريقيا بقيادة دي كليرك. فقد كانت النظم التي اعتمدت شيوعية الغولاش (**) goulash communism في بولندا، وهنغاريا ويوغسلافيا والشعبويات العسكرية في البرازيل، والأرجنتين، ونيجيريا، معتمدة، جميعها، على عقود اجتماعية مع العمال وفقراء الحضر، وممولة بديون دولية. وكان الهجوم الممنهج من صندوق النقد الدولي على الأجور، وعلى الإعانات الحكومية لدعم الأغذية والنقل، وعلى التعيين في وظائف القطاع العام - بإيجاز، على الاقتصاد الأخلاقي في العشوائية الكونية - هو، في الوقت ذاته، هجوم على شرعية تلك النظم. وكان هذا واضحا، على نحو خاص، في انهيار يوغسلافيا، ضمن احتراب شامل. كانت يوغسلافيا قد حصلت على أكبر دين خارجي في شرق أوروبا، وابتداء من العام 1981 راح صندوق النقد الدولي يفرض شروطا أسفرت عن أسعار تتصاعد، وأجور تتدنى، وبطالة تتفاقم، فوقعت البلاد في إعصار هائل[21].

لكن النظم الجديدة في العام 1989 - سواء في الجنوب أو في الشرق - لم تستعد العقد الاجتماعي السابق؛ وبالأحرى فقد شهدنا مزيجا متناقضا من الهبات الشعبية والنتائج النيوليبرالية. وفي العام 1994 نجد أنه حتى النيويورك تايمز تكتب قائلة إن «صندوق النقد والبنك الدوليين يرصدان ويشرفان، على نحو فعال الآن، على قرابة ثلاثين بلدا في أفريقيا جنوب الصحراء»[22] وقد اقترن صعود الديموقراطية السياسية بانهيار الديموقراطية الاجتماعية، على مستوى العالم. وإن كان ذلك ارتبط باستنقاذ شبكات السلامة الاجتماعية، ونظم الرفاه ودعم الأسعار، فقد كان، أيضا، خصخصة للأراضي والصناعات والخدمات العامة،

(*) مايكل مانلي، زعيم حزب الشعب الوطني في جامايكا، وهو اشتراكي ديموقراطي [المترجم].

(**) الشيوعية المطعمة بعناصر من اقتصاد السوق [المترجم]، والاسم، غولاش، هو اسم أكلة هنغارية شهيرة تجمع بين مكونات مختلفة ومتنوعة [المحررة].

ما وصل إلى ما أسمته جماعة «ملاحظات منتصف الليل» في بيان متعاظم التأثير في العام 1990«التسييجات الجديدة new enclosures »[23] . فالمشاعات التي فازت بها الحركات الاجتماعية في العام 1848 كان يتم تسييجها .

وفي أواخر العقد الثامن وبدايات التاسع من القرن العشرين ، هبت موجة جديدة من الانتفاضات : في فنزويلا ، فجر رفع أسعار الوقود في فبراير من العام 1989(والذي شعر به الجمهور عبر زيادة هائلة في أسعار نقل الركاب بالحافلات) واحدا من أضخم الاحتجاجات ضد التقشف ، على الإطلاق ، إذ ووجهت الحواجز في الشوارع ، وأعمال النهب ، وحرق الحافلات ، بالسيطرة العسكرية وبقتل ما يزيد على ثلاثمائة شخص . وزاد من عنف الاحتجاجات أن الرئيس بيريتس كان قد شن حملة ضد صندوق النقد الدولي ، مطلقا عليه اسم «القنبلة التي تقتل الناس بالجوع» ؛ لكنه عقد صفقة ، بعد ذلك ، مع الصندوق[24] . وشهدت المغرب إضرابا عاما شمل مجمل القطر في العام 1990 ، وشهد الهند إضرابات عامة في 1991 و1992ضد تبني تدابير التقشف وتحرير الاقتصاد التي طلبها صندوق النقد والبنك الدوليان . وفي العام 1992 اهتزت عشوائية كونية أخرى ، في لوس أنجلوس ، بفعل ما أسماه مايك ديفس Mike Davis «اضطرابات بعد حداثية بسبب الغذاء» .

لكن اللحظة الثالثة تبدأ ، بالفعل ، مع هبة حركة الجيش الزاباتيستي للتحرر الوطني اليسارية (EZLN) في تشياباس ، في بواكير العام 1994 . لم تكن هبة الزاباتيستا استجابة حضرية لارتفاعات الأسعار ، بل تمرد ريفي ضد تسييج الأرض المشاع – ضد نسف المادة 27 من الدستور المكسيكي الخاصة بالأرض المشاع . لكن الترتيب لأن تتوافق انتفاضتهم مع إبرام اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (NAFTA) جعله ، أيضا ، تعبيرا عن ثورتهم على ما أسموه بالنيوليبرالية ، وبمطالبتهم بمساندة مجتمع مدني جديد . فقد أعادوا صياغة خطاب اليسار . . وفيما كان يصار إلى اعتبار صندوق النقد الدولي ، والتكيف الهيكلي ، وأزمة الديون ، قضايا تخص العالمين الثاني والثالث ، طوال القسم الأعظم من ثمانينيات القرن الفائت ، فقد بدأ النضال ضد اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية – وهو نضال لم ينعتق كلية على الإطلاق ، في الولايات المتحدة ، من وطنية عمالية حمائية عتيقة – والاحتجاجات على إنشاء منظمة التجارة العالمية تخلق فهما جديدا وأشكالا جديدة

من التحليل في أوساط اليسار، عندما كان عقد من المعارك حول ما يسمى سياسات الهوية قد بدأ يختفي . فموجة إضرابات القطاع العام الشاملة في الفترة من 1994 إلى 1997، وظهور الصوت الجديد لقيادة اتحاد العمل الأمريكي ومؤتمر المنظمات الصناعية في الولايات المتحدة، وتنامي نضالية الطلبة المناهضين للمعامل المعرّقة(*) anti-sweatshop activism : كل هذا كان وراء ائتلاف سياتل . وقد أشارت كثرة من الكتاب إلى تحالف السلاحف والسائقين، أو البيئيين والقيادات النقابية . لكن تحالفا ثانيا، بعيد الاحتمال بدرجة أكبر، هو ما أدهشني : فقد سمح استهداف منظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي بتوافق مدهش بين نصفي اليسار في الولايات المتحدة، المنقسميْن منذ حرب فيتنام : اليسار العمالي الوطني والديموقراطي الاجتماعي، نسبيا، ويسار التضامن المناهض للإمبريالية .

لكن الموجة الثالثة ليست مجرد ظهور لأعمال شغب ضد صندوق النقد الدولي، واحتجاجات ضد منظمة التجارة العالمية في البلدان السبعة الكبرى : فقد شهد شهرا مايو ويونيو من العام 2000 إضرابات عامة ضد البرامج الحكومية لإعادة الهيكلة الحكومية والتقشف في كوريا الجنوبية، وجنوب أفريقيا، والأرجنتين، وأوروغواي، ونيجيريا، والهند . وقد اشتعلت الإضرابات في نيجيريا بسبب زيادة أسعار الوقود كنتيجة لضغوط صندوق النقد الدولي؛ وفي الهند، حيث خرج عشرون مليون عامل في الحادي عشر من مايو، قال أحد قادة الإضرابات : «الإضراب موجه ضد التخلي عن السيادة الاقتصادية للبلاد في مواجهة منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي»[25] . وبعد عقد من الهبات في فنزويلا انتخب هوغو شافيز رئيسا للبلاد، ليصبح واحدا من أوائل الزعماء ذوي الخطر، ممن صعدتهم الحركات المناهضة لصندوق النقد الدولي .

وتذكرنا هذه الأمثلة المتفرقة، بأنه إذا كان لها خصم مشترك، أو حتى نضال مشترك، فهي لا تشترك في التحليل، أوفي الاستراتيجية، أو حتى في الاسم الذي تطلقه على ذلك الخصم . وقد شهدت اللحظة الثالثة – المرحلة التي بدأت بالجيش الزاباتيستي للتحرر الوطني في العام 1994 – ظهور تحليلات جديدة، ونظريات جديدة، ومثقفين حركيين جدد . وهنا تبرز أربعة اتجاهات متداخلة : أولا، محاولة

(*) صفة المعرّقة، Sweat، تطلق على المتاجر أو المعامل أو المصانع التي تستغل حاجة العاملين فتستخدمهم ساعات عمل طويلة مقابل أجور زهيدة، وأحيانا تحت ظروف غير صحية أو غير آمنة [المحررة] .

مجموعات من المواطنين، والطلبة، والمنظمات غير الحكومية إرساء قواعد بديلة للاقتصاد العالمي عبر معارك في المنتديات الدولية، من أجل نوع من الكينزية العالمية، على الرغم من الجدل الدائر حول ما يمكن إصلاحه من المنتديات - الجدل حول «ما يمكن إصلاحه وما يجب استبداله» - ويشمل هذا الاتجاه حملات مدونات السلوك للحركة المناهضة للمعامل المعرّقة، والنضالات من أجل مستويات معيارية للعمل، وحقوق المرأة، والبيئة، وفرض ضريبة على المعاملات المالية الدولية.

وثانيا، النزول الاستثنائي بملايين الناس في العالم إلى مستوى البروليتاريا، على امتداد خط إنتاج كوني - بمضاعفة حجم الطبقة العاملة العالمية - ما أدى إلى ظهور نقابية كونية، استلهمت نقابية الحركة الاجتماعية التي كان روادها نشطاء النقابية الجديدة في ثمانينيات القرن الفائت في البرازيل، وجنوب أفريقيا، وكوريا الجنوبية، وتستلهم الآن الأشكال التنظيمية والنضالية الجديدة عند الشابات العاملات في مختلف أنحاء العالم في «الماكيلادوراس maquiladoras»(*)، في العمليات الموجهة إلى التصدير في مجال إنتاج اللعب، والمنسوجات، والإلكترونيات.

وثالثا، التنظير ذو الطابع الجنوبي الأوضح للحظة «عودة الكولونيالية»- ما يسميه المغني الكيني فيلا Fela «العبودية الثانية» - وهو الذي يعد شكلا مما كان يسمى «حركة عدم الانحياز». هذا التخيل الجديد للصلات بين الجنوب والجنوب يمكن أن نتبينها، على نحو خاص، في خطابيات هوغو شافيز.

وأخيرا، فقد أبرزت التسييجات الجديدة تخيلا جديدا وجديرا بالإعجاب للمشاعات، ليس فقط باعتبارها حربا جديدة حول الأرض، تدفع في هذه الحركة بنضالات الأهالي إلى المقدمة، ولكن، أيضا، باعتبارها طريقة في تبين تسليع وخصخصة جوانب من الحياة الاجتماعية، لم تكن لتخطر في خيال أحد، حتى قبل عقود قليلة مضت - خصوصا الحياة والفكر، أو، كما نراهما الآن، المادة الجينية والمعلومات.

وتبقى هذه محاولة مبسطة لتقديم تفسير متماسك لحضور بدائي وغير متماسك. وعلى الرغم من ذلك، فالمحاولة مهمة لأنه من الخطل أن ننظر إلى هذه الهبات، التي تبدو غير مترابطة، ضد العودة إلى الكولونيالية، وضد العولمة، والنيوليبرالية، وخط

(*) هو الاسم المكسيكي لعمليات التصنيع في مناطق التجارة الحرة المعفاة من الرسوم الجمركية [المحررة].

الإنتاج العالمي ، والتسييجات الجديدة ، باعتبارها مجرد دورة أخرى من صور التمرد البسيط أو نسخا من سياسات الهوية . وأيا كانت النتائج التي يمكن أن تترتب على ذلك ، فقد مضت حركات التحرر في العام 1968 على طريق العوالم الثلاثة ، على طريق الصفقات الثلاث التي تحدتها . ولا تتحدى خطابيات السياسة الجديدة القائمة على الروابط الشبكية ، الكوميونة الافتراضية ، أرثوذوكسيات الاشتراكية الديموقراطية واللينينية فقط ، بل وأرثوذوكسيات العام 1968 أيضا . وقد كتب ألماني شاب في الزمن الجديد للثورة العالمية الأولى في العام 1848 يقول «لا نقول للعالم : أوقفوا نضالاتكم ، لأنها غبية» . «نحن نكتفي بأن نبين للعالم لماذا يدور الصراع في الحقيقة»[26] . وتبقى هذه مهمة دراسات ثقافية نقدية وتحررية : مواجهة ما يمكن أن يكون ، على الرغم من كل شيء ، يسارا كونيا .

4

أممية الروائيين

«القول برواية عالمية، كالقول بموسيقى عالمية، أمر تحوطه الشكوك»

المؤلف

عند انتصاف عصر العوالم الثلاثة (1945 - 1989) بدت الرواية ميتة، مستنفدة. ففي العالم الرأسمالي الأول اختزلت إلى شكلانيات متفاقمة الإمحال، بجوار صناعة قامت على جنس من الحكايا الشكلية. وفي العالم الشيوعي الثاني، جرى تحويل التقاليد الرسمية للواقعية الاشتراكية إلى شكل من الأدب التعليمي الشعبي. وفي جليد هذه الحرب الأدبية الباردة تفجرت [مائة عام من العزلة] Cien anos de solidad 1967 لغارثيا ماركيز، أول رواية من الروايات الأكثر مبيعا في العالم تأتي من أمريكا اللاتينية، وربما كانت الرواية الأكثر تأثيرا في الثلث الأخير من القرن العشرين. وفي إثرها، ظهر مفهوم جديد للرواية العالمية، وواقعية سحرية جرى تعريفها على نحو غامض، باعتبار هذه الرواية العنوان المميز لها[1].

والقول برواية عالمية، كالقول بموسيقى عالمية، أمر تحوطه الشكوك؛ فهي وإن كانت تشير، على نحو لا زيف فيه، إلى الجغرافيا المتحولة للرواية، فإنها تبقى وسيلة تسويقية تسطح تراثات إقليمية ولغوية متباينة لتدخلها في لحن عالمي كوزموبوليتاني واحد، بحيث تؤدي الواقعية السحرية دور جماليات العولمة، وغالبا ما تكون صفة العالمية عنوانا فارغا ومفتعلا مثل الحداثة والواقعية الاشتراكية اللتين حلت محلهما. لكن القول بوجود روابط بين الكتاب الذين يمثلون، اليوم، المرجعيات الطالعة في الرواية العالمية – وهم روائيون متباينون بقدر التباين القائم بين غارثيا ماركيز، ونجيب محفوظ، ونادين غورديمر، وخوسيه ساراماغو، وبول مارشال Paul Marshall، وبراموديا آنانتا توير Pramoedya Ananta Toer – وذلك لأن أعمال كل واحد منهم تضرب بجذورها في الحركة الأدبية العالمية الرائعة التي ظهرت في العشريات الوسيطة من القرن العشرين تحت شعارات «الأدب البروليتاري» و«الواقعية الجديدة» والكتابة «التقدمية» أو «النضالية» أو «الملتزمة». وقد وضع الروائي الأمريكي الأسود ريتشارد رايت Richard Wright يده على الشعور بالانعتاق السياسي والأدبي الذي وسم بميسمه «أممية الروائيين» هذه في سيرته الذاتية:

> *لم تكن اقتصاديات الشيوعية، ولا القوة الهائلة للاتحادات النقابية، ولا الإثارة التي تتولد عن العمل السياسي السري هي التي تملكت مني؛ لقد شد انتباهي التماثل بين خبرات العمال في بلدان أخرى، وإمكان أن تتوحد، في كيان واحد، شعوب مبعثرة على الرغم مما بينها من وشائج [...] كانت تنبعث من المجلات التي أطالعها نداءات مشبوبة محملة بخبرات المحرومين، ولم يكن فيها شيء من شقشقات المبشرين الجوفاء. لم تكن تقول: «كن مثلنا، فلربما أحببناك». بل كانت تقول: «إذا كانت لديك الشجاعة الكافية لأن تنطق بحقيقتك، فسوف تجد أنك لست وحدك» [...] وبما خالف الأعراف السائدة في زماننا، فقد كانت استجابتنا [نحن الكتاب] للحزب الشيوعي، وهو يقول: «تمردكم حق. انضموا إلينا وسوف نساند رؤيتكم بالعمل النضالي».*
>
> *وفي الحقيقة، فقد شعرنا بأننا محظوظون. ما الذي يجعلنا نتوارى داخل أبراج عاجية ونحجب كلماتنا الحميمية في حين أنه في وسعنا أن*

نتحدث وأن تصغي لنا الملايين؟ ترجمت كتاباتنا إلى الفرنسية ، والألمانية ، والروسية ، والصينية ، والإسبانية ، واليابانية . . . . فمن ذا الذي منح ، على امتداد التاريخ الإنساني كله ، جمهورا بهذا الاتساع لكتاب شباب؟ صحيح أن عائداتنا من حقوق النشر كانت قليلة أو أقل من القليلة ، لكن هذا لم يكن مهما (2) .

تحالفت أممية الكتاب هذه مع حركة الأممية الشيوعية ، وغالبا ما كانت الأممية هي التي تنظمها ، وارتبطت بخيباتها ونجاحاتها - وقد كان «الرعب والمجد» بتعبير رايت ، صدى للتاريخ المتلون لتلك الحركة في كل من الأحزاب الشيوعية المحلية ، شرعية كانت أم سرية ، والنظم الثورية التي تحكمها أحزاب شيوعية في أعقاب العام 1917 . لكن تاريخها لا يتوافق ، أبدا ، مع «الواقعيات الاشتراكية» الرسمية للنظم الشيوعية . وعلى الرغم من أن روائيي هذه الحركة تأثروا ، على نحو عميق ، بالحداثيات التجريبية للعقود الأولى من القرن العشرين ، فنادرا ما توافرت فيهم الصفات التي تؤهلهم للانتساب إلى المصادر المرجعية للحداثة ، وما بعد الحداثة الغربيتين . وعلى الرغم من أن العائدات من النشر كانت محدودة ، ولم يكن الكتاب كلهم بروليتاريين ، وكان الجمهور ، في الأغلب ، وغدا أكثر مما كان حقيقة قائمة ، فقد حولت الحركة تاريخ الرواية . لقد غيرت جغرافية الرواية بمجرد تخيلها لأممية الروائيين . حررت جيلا من الكتاب ، غالبا ما كانوا ينتمون إلى خلفيات شعبية ، وكانت أول محاولة واعية بذاتها لخلق أدب عالمي . . فمن مكسيم غوركي لغابرييل غارثيا ماركيز ، من لو خون LuXun إلى برومويديا آنانتا ، من ريتشارد رايت إلى نغوجي وا ثيونغو Ngugi ae Thiong'o ، من باتريشيا غلفاو Patricia Galvao إلى إيزابيل آلليندي : تغطي أممية الروائيين الكوكب كما تغطي القرن .

ورسم صورة عامة لأممية الروائيين هذه مهمة بالغة الصعوبة . أولا ، فالتواريخ الأدبية تركز ، عادة ، على القضايا الأدبية الدراماتيكية والتي مازالت موضع جدل : نشوء وتفتت منظمة الكتاب واتحاداتهم ؛ الصعود الخاطف لفكرة «الأدب البروليتاري» والتحول إلى «الواقعية الاشتراكية» في مؤتمر الكتاب السوفييت في 1934 ؛ مؤتمرات الكتاب الشهيرة في خاركوف 1930 وموسكو 1934 وباريس 1935 ونيويورك 1936 ولوكناو 1936 ومدريد 1937 وطشقند 1958 والقاهرة 1962 وهافانا 1967 ؛ والصراعات

حول موقع الكتاب في الأنظمة الثورية من الاتحاد السوفييتي بقيادة ستالين إلى صين ماو وكوبا كاسترو . ويسهل على المرء جمع البيانات الرسمية التي حاول الكتاب ، والنقاد ، والمناضلون ، والبيروقراطيون ، عبرها ، تعريف الرواية البروليتارية وأشكال الواقعية الراديكالية أو الثورية – النقدية ، الاجتماعية ، الاشتراكية – معلنين نيتهم إنتاج كتابات ملتزمة ، ونضالية ، ومنحازة . لكن الروايات التي كتبت ، بالفعل ، في ظل هذه المواثيق ، نادرا ما توافقت مع البيانات الرسمية ، وغالبا ما أثارت مزيدا من الجدل .

وثانيا ، فعلى الرغم من انتشار الأيديولوجيات الجمالية للأدب البروليتاري ، أو الواقعية الاشتراكية ، أو الكتابة النضالية في أركان المعمورة الأربعة ، في القرن العشرين ، فمعظم التواريخ الأدبية تركز على تراث وطني واحد ، وقليلة هي الدراسات المقارنة التي يمكن أن توضح ما يمكن أن تتقاسمه الروايات من طرائق ، وأشكال ، وأساليب . ومال التيار الرئيسي في النقد الأدبي إلى اتخاذ موقف من اثنين : إما أنه زعم أن الروايات البروليتارية أو الواقعية الاشتراكية تتشارك في صيغة عبر وطنية تميز هذه الروايات باعتبارها أعمالا دون المستوى الأدبي ، وتقع خارج سياق الأدب الوطني ، أو ادعى أن أرقى كتاب التيار اليساري يتسامون على الصيغة النوعية ، ومن ثم فإن فهمهم لا يتحقق ، على الوجه الأكمل ، إلا داخل التراث اللغوي والثقافي الخاص الذي يقوم عليه الأدب الوطني . وفوق ذلك ، فالمصطلحان الجماليان عبر الوطنيين الرئيسيان ، وهما الواقعية والحداثة ، اصطبغا بصبغة الحرب الباردة الثقافية لدرجة أنهما أصبحا مجرد مصطلحين شرفيين يحملان ، في الحقيقة ، القليل من المعنى . وفي العالم الشيوعي كان الكتاب المفضلون يجري الإعلان عنهم كواقعيين ؛ وفي العالم الرأسمالي كانوا يعتبرون حداثيين . واكتشاف أن من كان يبدو أنهم حداثيون كانوا ، بالحقيقة ، واقعيين (فكر في حالات مثل بيكاسو أو بريشت) والزعم ، في المقابل ، أن الواقعيين الاشتراكيين الكلاسيكيين كانوا ، في الحقيقة ، حداثيين (كما تشير التفسيرات المعاصرة لأعمال لو خون) كانا ، على نحو منتظم ، جزءا من المعركة الأيديولوجية التي بوشر بها ، عبر هذه المصطلحات .

وثالثا ، فالرواية ذاتها لها علاقة ملتبسة بالسياسة وبالحركات الاجتماعية . وعادة ما كان الكتاب الراديكاليون يختارون أشكالا أقصر وأكثر جماهيرية ، مثل المسرحيات والقصائد والصحافة والقصص القصيرة . فالروايات تحتاج إلى وقت ؛

وكما يلاحظ جيرالد مارتن Gerald Martin في تأريخه للرواية في أمريكا اللاتينية ، «تحتاج الرواية التاريخية الكبرى ، عادة ، إلى مسافة لا تقل عن ثلاثين سنة ، تفصلها عن موضوعها . سوف توجد ، دائما ، أعمال واقعية كبرى . . . [لكنها] لن تظهر إبان الفترة التي تحيل عليها»[3] . وغالبا ما تأخر ظهور الروايات التي تعالج الحركات الثورية التي انفجرت نحو العام 1917 حتى خمسينيات وستينيات القرن العشرين ، عندما كانت الطاقة السياسية للحركات قد تراجعت . وهكذا فمن المحتم أن يتحرك تاريخ هذه الحركة الأدبية بين لحظتين : لحظة الكتب التي تحقق الاختراق «الروايات البروليتارية» الفارقة ، وهي أعمال قصيرة ، وأحيانا فجة ، لكنها صاعقة ، وغالبا ما تكتبها شخصيات لم تواصل السير في الطريق المهني للروائيين ؛ ولحظة الإثمار ، عندما ينتج الكتاب الذين شكلتهم الحركة الأدبية الراديكالية أعمالا كبرى ، بعد فترة طويلة من تواري البيانات الرسمية والسجالات ، في غيابات النسيان .

وهكذا ، فإذا كان الأدب البروليتاري قد جذب انتباه العالم في اللحظة الوجيزة بين أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات من القرن العشرين ، عندما أسس شباب الكتاب ، من أمثال رايت ، الحلقات والمجلات الشيوعية ، وعندما اجتذب النظام السوفييتي المترنح الكتاب إلى المؤتمرات الأدبية ونشر «أدب الثورة العالمية» بعدة لغات ، فقد كانت جذوره تكمن في التحالفات الأولى ، بين الكتاب والحركة الاشتراكية ، في مطلع القرن العشرين ، ويمتد موروثه إلى الواقعيات السحرية ، وتيارات ما بعد الحداثة في عصر العوالم الثلاثة .

الواقعية الاشتراكية الأولى

غالبا ما يحجب الحضور التاريخي الهائل للنظم والحركات الشيوعية الاشتراكية في العالم قبل الثورة البلشفية . وعلى الرغم من أن عبارة «الواقعية الاشتراكية» ترتبط ، بحق ، بمؤتمر الكتاب السوفييت في العام 1934 الذي تبناها رسميا ، باعتبارها علم الجمال الجديد (ومن ثم جزءا مركزيا من تعزيز النظام الستاليني) فقد كانت فكرة الواقعية الاشتراكية ، وفقا لما ذهبت إليه روجين روبين Regine Robin ، ذروة مناظرات اشتراكية دامت عدة عقود ، حول علم جمال جديد[4] . وقد كان وجود غوركي على رأس مؤتمر الكتاب في 1934 ذا دلالة رمزية لأنه كان يمثل جيلا من

الاشتراكيين الواقعيين الذي سبقوا ثورة 1917 البلشفية، وهو جيل شب عن الطوق بين نهاية القرن وبداية القرن التالي، وفي اللحظة التي كانت تتكون فيها الحركة العمالية والأحزاب الاشتراكية القوية للأممية الثانية . وكان الشعاران اللذان سبق بهما هذا الجيل الحداثيات التجريبية الجديدة التي انبثقت، في مختلف أرجاء العالم، في العشرية الأولى من القرن العشرين، هما الواقعية والطبيعية . وربط البعض أنفسهم بالأحزاب الاشتراكية والعمالية الطالعة، وتبنت هذه الأحزاب بعضهم الآخر . وإذا كان غوركي والكاتب الصيني لو خون سيصبحان أيقونتين شيوعيتين أمميتين عالميتين (رواية الأم لغوركي 1907 أصبحت كتابا ذا قيمة مركزية في هذا التراث)، فإن هذا الجيل سينتمي إليه، أيضا، أوروبيون مثل جورج برنارد شو، وأناتول فرانس، وورومان رولان، ومارتن آندرسون نيكسو Martin Anderson Nixo ، وبيو باروجاPio Baroja ، ومؤلفو الروايات الكلاسيكية المناهضة للحرب الأولى، هنري باربوس Henri Barbusse وياروسلاف هاسيك Jaroslav Hasek ؛ وكتاب من أمريكا الشمالية مثل تيودور درايسر Theodore Dreiser ، وكذلك دبليو إي بي دو بوا W. E. B. Du Bois وأبتون سينكلير Upton Sinclair وجاك لندنJack London ؛ وكتاب من جنوب آسيا مثل رابندرانات طاغور، وبريم شاند Prem Shand . وبحلول العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين كانوا هم «الشيوخ الكبار للأدب الاشتراكي»، رفاق الطريق الكلاسيكيون[5] . وعلى الرغم من أن عددا منهم (كان بينهم فرانس، ودرايسر، ودوبوا) كان سينضم إلى الحزب الشيوعي قبيل وفاتهم، فتجدر الإشارة إلى أن جيل غوركي كان يمثل بدايات ثقافة اشتراكية أممية قبل العام 1917 .

كان ذلك الجيل هو من دفع بالرواية إلى الجبهة الأمامية للثقافة الأدبية الاشتراكية . وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم تكن للرواية أهمية مركزية في الفكر الثقافي الاشتراكي . كان الشعر والدراما قلب الأفكار الاشتراكية عن التربية الثقافية (Bildung) التي ركزت على هيمنة الشعب العامل على الكلاسيكيات وتمكنه منها، بأكثر مما ركزت على خلق أدب مستقل، أو راديكالي، أو خاص بالطبقة العاملة . وراح النقاد الاشتراكيون، مقتفين أثر ماركس وإنغلز، يمجدون كلاسيكيات فترة البورجوازية الثورية الصاعدة - ليسينغ، وشيلر، وغوته - كمقابل للثقافة

البورجوازية في عصرهم. وكانت الرواية ينظر إليها، عموما، باعتبارها مجرد شكل من أشكال التسلية، وانتقد الاشتراكيون الروايات الشعبية dime novels والأدب المبتذل Schundliteratur الذي أغرق ثقافة الطبقة العاملة. والاستثناء الوحيد من هذا الاستخفاف بالرواية هو ما تحقق بفضل الروايات الاجتماعية عند زولا وأتباعه من الطبيعيين. وقد بدأت المناظرة الماركسية حول المذهب الطبيعي - وهي المناظرة التي ترتبط الآن، عند كثيرين، بكتابات لوكاتش في ثلاثينيات القرن العشرين - بين الاشتراكيين الألمان، وبينهم فرانز ميهرينغ Franz Mehring، في تسعينيات القرن التاسع عشر[6].

وبنهاية القرن، احتلت الرواية مقدمة المشهد في الثقافة الاشتراكية، بقوة الشعبية الهائلة لروايات زولا في أوساط مناضلي الطبقة العاملة الاشتراكيين، ومع ظهور جيل غوركي. وجرت الإشادة بالروائيين الواقعيين المنتمين إلى الفترة الفاصلة بين القرنين باعتبارهم ورثة بلزاك وتولستوي، وشهد العقدان الأولان من القرن العشرين هيمنة الواقعية في أوساط الاشتراكيين: ومن هنا نبعت فكرة الواقعية النقدية التي سوف يدافع عنها لوكاتش. وحازت روايات المدن الصناعية في الفترة الفاصلة بين القرنين، مثل رواية غوركي «الأم» (في العام 1907، والتي تدور وقائعها في الورش البحرية في نيجني نوفغورود) ورواية سينكلير «الدغل» The Jungle (في العام 1906، وتدور أحداثها في مصانع تعبئة اللحوم في شيكاغو)، ورواية نيكسو «بيللي إيروبيررين» Pelle Eroberren (النضال من أجل الحياة، في ثلاثة مجلدات تغطي الفترة من 1903 إلى 1905، في مدريد) شهرة عالمية.

وفي بدايات العقد الأول من القرن العشرين، ظهرت النداءات الأولى بأدب بروليتاري، أي بكتابات ينجزها عمال، في أوساط الاشتراكيين الديموقراطيين الروس في المنفى، وبين الاشتراكيين الناطقين باليديش(*) في نيويورك، وسرعان ما ترددت بين الجيل الأحدث من «التيارات اليسارية» - النقابيين syndicalists، ودعاة الحد الأقصى maximalists، والبلاشفة - التي ظهرت في موجات الإضراب في العشرية الأولى من القرن العشرين. وعُد ذلك قطيعة مع كلاسيكية التربية الثقافية

(*) Yiddish. هي لغة يهود أوروبا (الأشكناز). خليط بين اليهودية والآرامية والألمانية. ظهرت في القرن العاشر في المنطقة المحاذية لنهر الراين (ألمانيا اليوم) وانتشرت في وسط وشرق أوروبا [المحررة].

Bildung في الأممية الثانية ، التي بقي لديها ارتياب في الميل البروليتاري إلى تحطيم الأيقونات الثقافية ، وفي الأدب التحريضي أو المنحاز ، معا . فقد كان الدعاة الشباب إلى كتابة بروليتارية ، يشاركون معاصريهم من الداديين ، والتكعيبيين ، والتعبيريين ، في كثير مما لديهم .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد كانت هناك محاولات قليلة لتنظيم كتاب الجناح اليساري قبل الحرب العالمية الأولى ؛ ونادرا ما كانت الثقافات الفرعية الاشتراكية المتمثلة في الصحف ، والنوادي ، والمدارس الحزبية تجمع بين العمال - الكتاب ، ولم تنظم الأممية الثانية مؤتمرات أممية للكتاب . وإذا كانت الواقعية الاشتراكية قد تشكلت ، على نحو ابتدائي ، فقد كانت أممية الروائيين في رحم المستقبل .

1917 : نحو رواية بروليتارية

كان اضطراب المشهد الدولي في الفترة من العام 1917 حتى العام 1921 هو نقطة التحول . ففي أعقاب المذبحة الأوروبية ، صارت النظم والإمبراطوريات تواجه بالتحدي : اندلعت الثورات في روسيا القيصرية والمكسيك ، قامت جمهوريات قصيرة العمر في ألمانيا ، وهنغاريا ، وفارس(*) ، وهبات ضد الكولونيالية في إيرلندا ، والهند والصين ، وموجات إضراب هائلة واحتلال للمصانع في اليابان ، وإيطاليا ، وإسبانيا ، وتشيلي ، والبرازيل ، والولايات المتحدة . وتكهرب جيل من شباب الكتاب الذين تآلفوا في تشكيلة من جماعات الكتاب الثورية والبروليتارية(7) . وحققت ثلاث مبادرات ، بعينها ، تأثيرا ملموسا . تمثلت الأولى في تشكل الاتحاد الأممي الأول للكتاب Clarté في العام 1919 بجهود هنري باربوس ، وكان يضم ، على نحو ذي دلالة رمزية ، كثرة من الكتاب الراسخين من سنوات ما قبل الحرب ، بينهم غوركي ، وسينكلير ، وطاغور ، والذي أفضى إلى سلسلة من المؤتمرات الأممية للكتاب . أما الثانية فكانت ظهور حركة ثقافية بروليتارية في روسيا الثورية ، وهي اتحاد غير محكم بين نواد ، وجمعيات تربوية ، ومسارح عمالية ، عقد مؤتمره الوطني الأول في بتروغراد ، قبل أسبوع واحد من اقتحام قصر الشتاء ، وسرعان ما أصبح يشار إلى هذه الحركة بالاسم المختصر «بروليتكلت» Proletkult . وقد بلغت حركة

(*) وجمهورية طرابلس الغرب في 1918 [المترجم] .

بروليتكلت ذروتها في الاتحاد السوفييتي في بواكير العقد الثاني من القرن العشرين ، لتشمل الورش ، والمجلات ، والجماعات المتنافسة ، وأصبحت مثالا تتردد أصداؤه حول العالم . وما كاد يحين أوان انعقاد مؤتمر خاركوف للكتاب الثوريين في العام 1930 حتى كانت هناك اتحادات نشيطة للكتاب البروليتاريين ، لا في الاتحاد السوفييتي ، فقط ، بل وفي اليابان ، وألمانيا ، وهنغاريا ، وبولندا ، والنمسا ، وكوريا ، والصين ، والولايات المتحدة .

وكانت المبادرة الثالثة هي مؤتمر باكو في العام 1920 ، الذي عُد علامة على تحول الورثة الشيوعيين إلى الاشتراكية الأوروبية باتجاه الحركات المناوئة للكولونيالية في آسيا وأفريقيا ، وهو ما ولّد التحالف القوي بين الشيوعية ومناهضة الكولونيالية ، الذي كان عليه أن يصوغ النضالات المناهضة للكولونيالية في القرن العشرين . ولم تتضح أهمية الحركات المناهضة للكولونيالية ، على الفور ، لدى الفنانين الأوروبيين الراديكاليين ؛ ففي مؤتمر خاركوف ذهب الموفدون من مصر والبرازيل إلى أن «الكتاب الثوريين والبروليتاريين الأوروبيين لا يظهرون اهتماما كافيا بمسألة الكولونيالية «ولا» بواحد من أهم فروع الأدب البروليتاري العالمي - بظهور أدب ثوري في البلدان المستعمرة»[8] . وقد كان لحركة الأدب البروليتاري أن تحدث أثرا في الآداب الوطنية في البلدان المستعمرة ، أعمق ، من نواح عديدة ، مما سيتحقق في أوروبا الغربية .

وفي أعقاب اضطرابات 1917 - 1921 تبنت الطلائع الشابة حول العالم شعارات الأدب الثوري والبروليتاري . وعادة ما كانت تنتظم الجماعات الأولى من البروليتكلت حول مسارح أو مجلات صغيرة تنشر القصائد ، والقصص القصيرة ، والتحقيقات الصحافية ، والمراسلات من العمال . ولكن لم تلد تصل السنوات الأخيرة من العشرية الثانية والسنوات الأولى من العشرية الثالثة من القرن العشرين ، وفيما كان العالم يغطس في الركود الاقتصادي ، حتى ظهرت مجموعة من الروايات البروليتارية الفارقة ، معلنة شكلا أدبيا جديدا : كانت بينها رواية فيودور غلادكوف Feodor Gladkov «الأسمنت» Tsement (1925) في الاتحاد السوفييتي ؛ ورواية مايك غولد «يهود من دون نقود» Jews without Money (1929) ؛ ورواية آغنيس سميدلي Agnes Smidley «بنت الأرض» Daughter of Earth (1929) ؛ ورواية جون دوس باسوس John Doss Passos «خط التوازي الثاني والأربعون»

The 42nd Parallel (1930) في الولايات المتحدة ؛ ورواية كوباياشي تاكجي Kobayashi Takji «السفينة المصنع» Kani Kosen (1930) ؛ ورواية توكوناغا سوناو Tokunaga Sunao «شارع من دون شمس» Taiyo No Nai Machi (1929) في اليابان ؛ ورواية آلفريد دوبلين Alfred Doblin «ميدان آليكساندر» في برلين Alexander Platze (1929) ؛ ورواية ويللي بريديل Willi Bredel «مصنع الآلات ن و ك» Machinenfabrik N&K (1930) في ألمانيا ؛ والمجموعة القصصية المثيرة للجدل «أولئك الذين يرحلون» Los Que Se Van (1930) لجماعة غواياكيل Guayaquil الواقعية الاجتماعية في الإكوادور ، والمجموعة القصصية «الجمرات» Angarey (1932) التي حررها كاتب الأوردية [الهندي - المترجم] الراديكالي سجاد ظهير ؛ ورواية سيزار فاليخو Cesar Vallejo «التونغستين» Tongsteno (1931) في بيرو ؛ ورواية باتريشيا غالفاو Patricia Galvao «الرحبة الصناعية» Parque Industrial (1933) ورواية يورخي آمادوس «كاكاو» Cacao (1933) في البرازيل ؛ ورواية لامين سينغور Lamine Senghor «اغتصاب بلد» La Violation d'un Pays (1927) في أفريقيا الغربية الفرنسية ؛ ورواية بول نيزان Paul Nizan «أنطوان بلوييه» Antoine Bloye (1933) في فرنسا ؛ ورواية دينغ لينغ Ding Ling «ربيع شانغهاي» Yijiu sanling nian shun Shanghahi (1930 ، 1933) ؛ ورواية ماو دون Mao Dun «منتصف الليل» Ziye (1933) في الصين ؛ ورواية يي كيونغ Yi Kiyong «مسقط الرأس» Kohyang (1934) في كوريا ؛ ورواية مولك راج آناند Mulk Raj Anand «المنبوذ» Untoutchable (1935) في الهند : ورواية جاك رومان «الجبل المسحور» La Montagne ensorcelee (1931) في هاييتي ؛ ورواية سي إل آر جيمس «حارة النعناع» Minty Alley في ترينيداد .

ولا تلقي السجالات التي سعت إلى تقرير ماهية الرواية الثورية أو البروليتارية (وهل تتقرر هويتها بموضوعها ، أم بالأصول الطبقية للمؤلف ، أم بالموقف البروليتاري أو الثوري المضمر أو المعلن؟) إلا ضوءا واهنا على هذه الكتب التي أزهرت ، والتي ترجمت وقرئت على نطاق واسع ، والتي كانت مصدر إلهام لكتاب راديكاليين آخرين . وقد نشأ بعض الكتاب ، ومنهم غولد ، وبريديل ، وتوكوناغا ، في أسر تنتمي إلى الطبقة العاملة ، وامتهنوا الكتابة الأدبية داخل الحركة العمالية الراديكالية ؛ وكان آخرون ، مثل جيمس ،

وآنانـد من «العُشـر الموهـوب» من الشـعوب المستعمرة ؛ فيما كان غيرهـم ، مثل دوس باسـوس ، وغالفـاو ، ودويلين أبناء أسر بورجوازية تعلموا في مـدارس الصفوة وجاءوا إلى اليسـار مـن صفـوف الطليعة الحداثيـة : الداديـة ، والتعبيريـة الألمانية ، والسـوريالية الفرنسـية والأمريكية الجنوبية ، والغيلانية (antropofagia) البرازيلية . سـافر كثير منهم إلـى مختلـف أنحاء العالم : الكتـاب العاميون ، مثـل الجنود ، أو العمـال المهاجرين ، أو البحارة ؛ الاسـتعماريون الشـباب ، من طلاب في العواصم الإمبراطورية ؛ والحداثيون ، مثل الفنانين المغتربين ، والسياح ، والصحافيين .

وكانـت كتبهم تجاريب في الشـكل ، محاولات لإعادة صوغ الرواية . وسـرعان ما طرحت تحديات عديدة نفسـها : محاولة تصوير حياة الطبقة العاملة عبر نوع أدبي تطـور باعتباره السـارد النموذجي للسـلوكيات البورجوازية أو لسـلوكيات الطبقات الوسـطى ، والبُنـى المنتسـبة إليـه ، والدوائـر الاجتماعيـة ؛ محاولـة تجسـيد موضوع جمعـي عبر شـكل يدور حول الحياة الداخلية للفـرد ؛ محاولة خلق جمهور ، العمل التهييجي في شـكل كان ، بخلاف الدراما ، يعتمد على الاسـتهلاك الخاص ، المنزلي غالبا ؛ ومحاولة خلق رؤية للتحول الاجتماعي الثوري في شكل يكاد يكون ملتزما ، بطبيعته ، برسـوخ المجتمع والتاريخ . والروايات الأولى ، في الأغلب ، مرتبكة وغير روائيـة . وقـد كانت لها جذور تمتـد إلى التقارير الصحافية الصادرة عن مراسـلين من العمال ، والشهادات ، التي تروى بضمير المتكلم ، عن حياة العمل ، وقد تبنوا الصور المفككـة المفتقـرة إلـى الحبكة التـي صورت بها هـذه التقاريـر عنابر المصانع ، وشـقق الأحيـاء الفقيـرة . وكما قال غوركي في مطلـع «الأم» : «كان واضحا أن حياة العمال هي ذاتها ، في كل مكان . وإن كان هذا صحيحا ، فما الذي ستتحدث عنه؟»[9] .

وهكـذا فلم تكـن أممية الروائيـين الطالعـة وروايتهـا العمالية كيانا سوسـيولوجيا (كروايـات كتبهـا ، كلهـا ، العمـال) ولا نوعا أدبيا مكتمـل النمو ، بـل كانت جدلية متصلـة بـين حركة أدبيـة واعية بذاتها وبين الأشـكال الأدبية التي أنمتهـا . وفي العقود الثلاثة ، بين انتصار البلاشفة الروس في العام 1917 وانتصار الشيوعيين الصينيين في العام 1949 ، انتشـر هذا الأدب البروليتاري حول العالم ، باعتباره حركة وأسـلوبا ، وباعتباره تشكلا وشكلا ، في آن معا . وفي خضـم الحرب الباردة ، كان مؤرخو الأدب يميلون إلى قراءة هذا باعتباره يمثل قصة واحدة ، سواء بمعنى الانتصار الذي ذهب إليه

المؤرخ الأدبي السوفييتي إيفان آنيسيموف Ivan Anisimov (في 1966) باعتبار أن «الحركة الأدبية التي أطلقتها الثورة الروسية» كانت علامة «عهد جديد في الأدب العالمي» أو عبر الحكم المأساوي الذي أصدره المؤرخ الأدبي الألماني يورغن روهله Jurgen Ruhle (في ستينيات القرن العشرين ، أيضا) والذي قضى بأن «التحالف بين فن اليسار وبين سياسات اليسار» فشل فشلا ذريعا[10] . وقد ركزت الدراسات الأقرب إلى زماننا على مكان هذه الحركات في التواريخ الأدبية الوطنية ، ولدينا الآن كثرة من التقويمات الراقية لآداب بروليتارية وطنية بعينها . لكن المسح الشامل لهذه التواريخ الأدبية يشير إلى وجود مسارات مشتركة عديدة ، ويسمح لنا برسم تخطيطي لمجموعة أولية من الافتراضات حول الحركات والأشكال .

الحركات

ولا غرو أن ارتبط حضور حركة أدبية بروليتارية في بلد ما بحضور حركة شيوعية ، حتى على الرغم من أن الأحزاب الشيوعية كانت ، في الأغلب ، ترتاب ، بل وتتشكك في حلفائها الأدبيين . ولكن يبدو أن الحركات الأدبية البروليتارية كان لها أعظم الأثر في البلدان التي مرت بجيشانات ثقافية كبرى في هذه العقود ، بصراعات تحدت شرعية الأشكال الأدبية المسيطرة . وفوق ذلك ، فيبدو أن هناك علاقة عكسية بين تأثير الرواية البروليتارية في ثقافة ما وبين الأهمية التي سبق أن تمتعت بها الرواية في تلك الثقافة . ففي البلدان ذات الموروث الروائي الراسخ منذ زمن طويل – والتي لم تشهد أزمات ثقافية كبرى – لم تترك الرواية البروليتارية سوى أثر واهن . وهكذا ، ظهرت الحركات الأدبية البروليتارية الأكثر أهمية في أربعة أنماط من الحالات : في حالة البلدان التي وصلت فيها النظم الشيوعية إلى الحكم ؛ وفي تلك التي وصلت فيها النظم الفاشية أو الشمولية إلى الحكم ؛ وفي حالات البلدان المهجنة الثقافة في الأمريكتين الوسطى والجنوبية ؛ وفي حالات المناطق المستعمرة في آسيا وأفريقيا .

وقد كانت الشرارة التي أطلقت الحركة الأدبية البروليتارية هي الثورة البلشفية في العام 1917 ، والظل الطويل الذي مده تاريخ الحركة الروسية التالي عليها ، على امتداد الكوكب[11] . لكن الحركة الأدبية البروليتارية الروسية ، في عدد من وجوهها ، لم تكن نمطية بل كانت استثنائية . ولربما كان لدى الكتاب الروس في

الحركة البروليتارية الموروث الأدبي الأكثر مهابة ، والذي يشمل إعادة اختراع الرواية في العصر السابق على الثورة عند تولستوي ودوستويفسكي ، فضلا عن روايات الطبقة العاملة ذات الطابع الريادي عند غوركي . وليس واضحا إن كان أي من الكتاب في الجيل البروليتاري قد نجح في خلق فضاء خاص به . والأمر الثاني هو أن جانبا كبيرا من نمو الحركة الأدبية تحقق بعد الثورة ، في تحالف (تباينت درجاته) مع النظام الجديد ، أكثر مما جاء كنشاط طليعي معارض . ونتيجة لذلك ، كانت الروايات البروليتارية تتعلق بإعادة بناء الأمة وحول إقامة الاشتراكية أكثر مما تتعلق بالنضال ضد الرأسمالية أو الكولونيالية ؛ فقد كانت السيادة لرواية الإنتاج - للحكاية عن «كيفية تنفيذ الخطة أو إقامة المشروع»[12] - وليس لرواية الإضراب . والأمر الثالث هو أن الرواية البروليتارية ، التي كانت غالبا تجريبية ، في عصر النهضة الثقافية السوفييتي في عشرينيات القرن العشرين ، مثل رواية «الأسمنت» لغلادكوف ، تم تكريسها من قبل الدولة الستالينية كنموذج لواقعية اشتراكية تعليمية وشكلانية . وتشير كاترينا كلارك إلى أن «كثرة من كلاسيكيات الأربعينيات ، كانت قراءتها توحي بأنها تكاد تكون استعادة لرواية «الأسمنت» أو لرواية «كيف روضنا الفولاذ» (*)[13] . وجرى تكريس أعمال الحركات البروليتارية المحلية ، في الدول الشيوعية التي قامت بعد الحرب العالمية الثانية ، على نحو مشابه ، وأصبح بعض الكتاب بيروقراطيين تابعين لواقعية اشتراكية رسمية في اتحادات الكتاب التي كانت تديرها الدولة : وفي وسع المرء أن يلمس ذلك في المسيرة المهنية لماو دون في الصين ، ويوهانس بريتشر Johannes Brecher في ألمانيا الشرقية ، وهان سوريا Han Sorya في كوريا الشمالية[14] .

وكانت التجربة الفاشية تمثل مسارا ثانيا . وقد التفت العالم إلى أبكر الحركات الأدبية البروليتارية التي ظهرت خارج الاتحاد السوفييتي ، تلك التي كانت في اليابان وألمانيا ، في منتصف العشرية الثانية من القرن العشرين ، قبل أن تسحقها النظم الفاشية والتسلطية في أوائل الثلاثينيات[15] . وقد تولدت العوالم الثقافية اليسارية المفعمة بالحيوية في جمهورية فايمر الألمانية وفي يابان التايشو عن تحالفات ذات طابع عاصف بين مثقفين حداثيين وبين الشباب من كتاب الطبقة العاملة ، وهي التحالفات التي حفزت النقاشات الساخنة حول شكل رواية ثورية أو بروليتارية (مثل المناقشات

(*) ترجمت إلى العربية بعنوان «كيف سقينا الفولاذ» وهي للمؤلف السوفييتي نيقولاي أوستروفسكي - [المترجم] .

في صحيفة داي لينكسكيرف Dei Linkskurve التي فجرها لوكاتش حول روايات بريديل وأوتوالت Ottwalt) وأنتجت روايات بروليتارية كلاسيكية، مثل رواية توكوناغا سوناو «شارع من دون شمس» (1929) التي ترجمت في العام 1930 إلى الألمانية، وإلى الإسبانية في العام 1931. وقد أطفأت الفاشية جذوة هذه الثقافة – سقط كوباياشي تاكجي شهيدا للحركة الأدبية البروليتارية الأممية عندما جرى توقيفه وتعذيبه، حتى الموت، في العام 1933 – مجبرة إياها على النزول تحت الأرض، وعلى الفرار إلى المنفى. وبالنسبة إلى هذه الحركات، أصبحت مقاومة الفاشية تقليدا أدبيا مركزيا، وحلت بذلك محل روايات المصنع والشقق الفقيرة، في السنوات الأسبق. ويجد المرء ذلك في رواية آنا سيغر Anna Segher التي حازت شعبية هائلة، والتي تصور المقاومة السرية ضد الفاشية، وتحمل العنوان «الصليب السابع» Das Siebte Kreuz (1942)، وقد كتبت الرواية، ونشرت، في المنفى.

وبعد هزيمة الفاشية، خيمت خبرة المقاومة، وكذلك خبرة التواطؤ، على أعمال الكتاب اليساريين الذين أحيوا طاقة الحركة الأدبية البروليتارية، تحت الشعارات الجديدة مثل «الواقعية الجديدة» والأدب «الملتزم» و«النضالي». وفي إيطاليا حيث حال الصعود المبكر للفاشية دون ظهور حركة أدبية بروليتارية كنتيجة لعمليات احتلال المصانع في العام 1919، فإن واقعية جديدة في الرواية وفي أفلام السينما – وثيقة الارتباط بالمكانة الثقافية المتميزة للحزب الشيوعي، في فترة ما بعد الحرب – خلقت أساليب جديدة لتصوير حياة الطبقة العاملة، في أعمال مثل «حكاية العاشقين الفقراء» Cronache di poveri amanti لفاسكو بارتوليني Vasco Partolini (1947) و«القمر والمشعلة» La luna a il falo (1950) لسيزاري بافيزي Cesare Pavese. وقد أحدثت الواقعية الجديدة تأثيرا قويا في منطقة المتوسط، بكاملها، على شبه جزيرة آيبيريا، وعلى أمريكا اللاتينية. وعلى سبيل المثال، فقد كانت النموذج الذي استلهمته بواكير الأعمال الروائية للكاتب اليساري الإسباني خوان غويتيسولو Juan Goytisolo، في سنوات حكم فرانكو، في الخمسينيات والستينيات من القرن الفائت[16].

وقد تمثل المسار الثالث للحركة الأدبية البروليتارية في أعمال الأمم المهجنة في الأمريكتين الوسطى والجنوبية، حيث لم تصل الشيوعية ولا الفاشية إلى السلطة،

ولكن وجدت الحركات الشيوعية ، على تفاوت قدراتها ، أنهم يواجهون نظما وطنية ، شعبوية تحكم مجتمعات تلونت البروليتاريا فيها بالموروثات الإثنية والعرقية للعبودية ، وقهر الهنود ، وتوظيف العمالة المهاجرة . وقد نمت الحركات الأدبية البروليتارية الأمريكية في مطالع العقد الثالث من القرن العشرين ، في مواجهة الكساد الكبير وفي مواجهة قادة مثل روزفلت (الولايات المتحدة) وكارديناس Cardenas (المكسيك) وفارغاس Vargas (البرازيل) وبيرون (الأرجنتين) ، وهم القادة الذين حاولوا إدماج الحركات العمالية المتمردة في الأحزاب الشعبوية [17] . وإن كان الكتاب اليساريون في أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية قد راوحوا بين العداء المرير وبين التعاطف العميق مع هذه الصفقات الجديدة ، فقد ورثوا أيضا الاستثنائية المسيحائية وعقدة النقص الثقافية اللتين ميزتا مجتمعات المستوطنين . وهكذا ، وعلى غرار رسامي الجدران المكسيكيين المشهورين ، فقد ساعدوا في تأسيس مخيال وطني عن «الشعب» باستيراد الحداثيين الأوروبيين ، وببعث التراث الشعبي الأمريكي ، وتبني الموسيقات البروليتارية من عواصم العالم الجديد : الجاز ، والسامبا ، والسون ، والتانغو .

وغالبا ما أثبتت الروايات البروليتارية للكتاب الأمريكيين الراديكاليين الشباب أنه لا يمكن تمييزها عما ظهر من روايات إقليمية أو إثنية . وفي عمله الكلاسيكي «برنامج عمل للكتاب الزنوج» Blueprint for Negro Writers كتب ريتشارد رايت ، يقول «لا بد للكتاب الزنوج من القبول بالمنطق الضمني الذي يحكم وجودهم ، على المستوى الوطني ، ليس بهدف تشجيع هذا المنطق ، ولكن بهدف تغييره والتسامي عليه»[18] . وقد انبثقت نهضة الكتابة الأفرو - أمريكية في الولايات المتحدة ، من كلود ماكاي Claude Mckay ولانغستون هيوز Langston Hughes ، مرورا بريتشارد رايت ورالف إليسون ، حتى غويندولين بروكس Gwendolyn Brooks وبول مارشال Paul Marshall ، من عدد من منظمات الكتاب اليساريين السود ، وأقامت روابط مع الكتاب الراديكاليين السود في الكاريبي (فترجم هيوز أعمال الكاتب الهايتي السجين جاك رومان وروج لها) . وفي جمهوريات الأنديز ، امتزجت الكتابة البروليتارية بروايات «التيار المحلي» indigenista في أعمال مثل رواية سيزار فاليخو ، التي حازت شهرة واسعة ، عن عمال المناجم الهنود «التنجستين» El

Tongesteno ورواية «يورخي إيكازا» Jorge Icaza «مجموعة رسائل إسبانية» Hausipungo (1934) ؛ وفي البرازيل امتدت دورة «روايات باهيا» الست من مزارع الكاكاو إلى الواجهة البحرية للسلفادور ، ووضعت الثقافة السوداء في قلب البرازيل : وقد شملت «جوبيابا» Jubiaba (1935) وهي حكاية شعبية عن ملاكم أسود أصبح زعيما لإضراب عمال الشحن (stevedores) .

وظهر النوع الرابع من الحركات الأدبية البروليتارية في المستعمرات الآسيوية والأفريقية التابعة للإمبراطوريات الأوروبية . فقد ظهرت جماعات يسارية صغيرة من الكتاب المناهضين للكولونيالية في أوساط الطلاب في حواضر الإمبراطوريات والمستعمرات ، على السواء ، في ثلاثينيات القرن العشرين ، حيث لم تقف الإضرابات والهبات الشعبية عند العمل على اختمار العداء للكولونيالية ، بل وأصبحت الإضرابات موضوع الروايات الأولى مثل رواية مولك راج آناند «الأخرق Coolie» (التي استقاها من إضراب عمال النسيج في بومباي في العام 1935) ورواية ثاين بي ميينت Thein Pe Myint «المقاطعة الطلابية» Thabeik – hmauk kyaung – tha (1938) والتي أخذت عن إضراب الطلاب في رانغون في العام 1936 . وقد حولت الأزمة الإمبراطورية التي تسببت بها الحرب العالمية الثانية ، وزمن نضالات التحرر الوطني – عصر العوالم الثلاثة – هذه الجماعات الصغيرة إلى حركات ثقافية رئيسية . وأصبح «اتحاد الكتاب التقدميين لعموم الهند» الذي كان تصورا صاغه ، في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين ، في لندن ، الكاتبان المهاجران سجاد ظهير ومولك راج آناند ، ثم تأسس في مؤتمر لوكناو في العام 1936 (حيث ألقى بريم تشاند Prem Chand وهو معادل غوركي أو لو خون في جنوب آسيا ، خطابا قبل موته مباشرة) قوة ذات بأس في الثقافة الهندية بعد الاستقلال ؛ وعلى الرغم من أن روايات آناند المكتوبة بالإنجليزية حازت أكبر قدر من الاهتمام ، خارج الهند ، فقد كان للحركة الأدبية اليسارية تأثيرها في كثرة من لغات جنوب آسيا ، طوال عصر العوالم الثلاثة ، وكانت قوة رئيسية بالنسبة إلى الآداب المكتوبة بالبنغالية والملايالام (خصوصا على الكاتب الملايالامي ثاكاجي سيفاسانكارا بيلاي Thakazhi Sivasankara Pillai وبلغة الأوردو (وقد شمل تأثيرها شخصيات مثل ظهير ، وعصمت تشوغتاي Ismat Shugtai وسعادت حسن مانتو Sa'adat Hasan Manto والشاعر فايز أحمد فايز) .

وبالمثل فإن معهد ثقافة الشعب في إندونيسيا LEKRA الذي أنشئ في العام 1950 وحظر نشاطه في العام 1965 ، كان مؤسسة ذات دور رئيسي في تنمية ثقافة ما بعد الاستقلال ، كان لـه دوره في الرواية عبر أعمال براموديا آناندا توير (الذي ترجم ، أيضا ، إلى الإندونيسية رواية «الأم» لغوركي ، في العام 1956)[19] .

ويعد مؤتمر باندونغ في العام 1956 بدأت هذه الحركات الأدبية المناهضة للكولونيالية تخلق أممية جديدة للروائيين - وبكلمات نغوجي وا ثيونغو Ngugi wa Thiong'o - «روابط تربط بيناعبر سلسلة من المؤتمرات والمجلات الأفروآسيوية (خصوصا لوتس التي كانت تصدر من القاهرة ، ابتداء من العام 1967)[20] . وغالبا ما أصبحت روايات تلك الفترة ، التي ألفها جيل من الكتاب اكتسب شرعية وجوده من الحركات الأدبية البروليتارية ، الروايات التأسيسية للآداب الوطنية الجديدة : وعلى سبيل المثال ، فإن رواية «الهارب» Perburuan لبراموديا في العام 1950 ، وهي حكاية محارب سري يظهر في قريته كشحاذ ، في الساعات الأخيرة من النضال ضد الاحتلال الياباني ، تتبنى الإطار العام لمسرحية عرائس الظل التقليدية في جاوة لتسرد مرموزة عن المقاومة والتواطؤ .

وهكذا ، فبوسعنا أن نرى أن الحركات الأدبية البروليتارية ، في العالم المناهض للكولونيالية ، بلغت ذروتها في الثلاثيات والرباعيات الكبرى في عصر العوالم الثلاثة : ثلاثية الموز عند ميغويل آنجيل آستورياس Miguel Angel Asturias ، التي تستوعب عالم يونايتد فروت United Fruit [شركة الموز الأمريكية - المترجم] ، وتصل ذروتها بإضراب عمال الموز (وقد فاز آستورياس بالجائزتين المتنافستين في فترة الحرب الباردة ، جائزة نوبل وجائزة لينين) ؛ والثلاثية القاهرية لنجيب محفوظ ، وهي ملحمة ممتدة عبر أجيال تقدم سردية اجتماعية وسياسية تمتد من العام 1917 حتى العام 1944 ، من خلال أسرة واحدة ، تنقسم ، مع الوقت ، بين أخوين متنافسين هما أحمد الشيوعي وعبد المنعم المنتمي للإخوان المسلمين ؛ ورباعية بورو Buru Quartet لبراموديا آنانتا توير ، التي ألفها وهو في السجن ، وهي ملحمة عن الوطنية الإندونيسية في بواكير القرن العشرين ، تروى عبر حياة مينكي Minke ، وهو الصورة الأدبية المتخيلة للصحافي الوطني تيترو آدي سوريو Titro Adi Suryo[21] .

الأشكال

مادامت الحركات الأدبية البروليتارية بهذا القدر من التنوع ، فهل يمكن أن نجد بينها أساليب ، أو أشكالا ، أو أنواعا مشتركة؟ يبدو الأمر مستبعدا ، لأول وهلة ، وسط هذا الحشد من الموروثات اللغوية ، والأدبية ، والدينية ، والسياسية ، والإثنية ، والوطنية التي جاء منها الكتاب البروليتاريون أو التقدميون . ومن ناحية أخرى ، وبخلاف كثرة من الروائيين ، من مختلف أنحاء العالم ، فقد اعتنق هؤلاء الكتاب ، على نحو معلن ، أيديولوجية جمالية أممية ؛ كانوا يسعون إلى إقامة الروابط العابرة للقارات ، ونشطوا في الترجمة ، بعضهم لبعض . ومن المؤكد أن أممية الروائيين تخيلت إمكانية وجود أشكال وأساليب مشتركة ، وحاولت تنميتها . وعلى الرغم من ذلك ، فالخلاصات التي توصلت إليها هنا هي خلاصات أولية ، تحتاج إلى مزيد من التمحيص ، وقد تأسست على مجرد عينات من الروايات ، ومعظمها مترجم ، وعلى مسح للدراسات النقدية للتقاليد الأدبية البروليتارية .

ومن الإنصاف القول إنه وإن كانت الحبكة الأم في الواقعية الاشتراكية السوفييتية - رواية الإنتاج بمن فيها من مناضلين أبطال - قد غذت الآداب المكرسة رسميا في الدول الشيوعية ، فقد كان حضورها شاحبا في خريطة أنساب الرواية البروليتارية أو النضالية ، في أي مكان آخر . وفي الحقيقة ، فقد كانت روايات المناضلين وكوادر التنظيمات نادرة ، نسبيا ، ولم تحقق تلك الروايات التي كتبت عنهم نجاحا يذكر . فهل في وسع المرء أن يربط واقعية الرواية بموقف نضالي ، تحريضي؟ أظهر الموروث الماركسي الكلاسيكي ، الممثل في هذه السنوات بلوكاتش ، ارتيابا وساند الواقعية على حساب التحريض ، بالحجة . وكان غوركي هو الذي بدأها في «الأم» إذ جعل من كوادر التنظيمات الثورية شخصيات مركزية ، ولكن ربما لم يكن هذا ينجح إلا في المجتمعات التي شكلت تاريخها النضالات الطبقية أو المناهضة للكولونيالية ، وإذا أصبحت الكوادر التنظيمية والمناضلون ، بالمعنى الذى نجده عند لوكاتش ، نمطيين . كان الأكثر شيوعا أن يكون المناضلون والكوادر التنظيمية شخصيات ثانوية ، تقدم الإرشاد ، شأن المحسن في الروايات الشعبية .

وبدلا من ذلك ، فسرعان ما ظهر نوعان من الأعمال : روايات الوظيفة والشقة مستخدمين التجسيدات الواردة في رواية بييترو دي روناتو «المسيح في الخرسانة»

Christ in concrete [22] . لم يكن تصوير المصنع وقوة العمل الجمعية فيه مجرد تحد شكلي وسياسي مركزي ، لكنه طرح صورة عالم مصغر ، مجتمع قابل لأن يُعرف ويمكن أن يؤسس واقعية جديدة . وقد كتب كوباياشي تاكيجي عن روايته «كاني كوزن» Kani Kosen يقول : «لا وجود لأبطال في هذا العمل – لا توجد شخصيات رئيسية أو أشخاص ممن يمكن أن تجدهم في أعمال تعالج حيوات الأفراد» . كانت هذه الرواية علامة فارقة في الأدب البروليتاري الياباني الذي حظر في اليابان وترجم إلى مختلف لغات العالم . «البطل الجمعي هو مجموعة من العمال . . . لقد رفضت كل محاولة لرسم شخصية أو للغوص في أغوار النفس» [23] . وتتألف السردية من متتالية من الأحداث في الحياة اليومية للسفينة المصنع ، وتصل ذروتها بالإضراب .

ولا غرو أن أصبحت سردية الإضراب عنصرا جوهريا في هذه الأعمال التي تصور الانقطاعات في الحياة اليومية – مهرجان المقموعين – التي تخلق قصة . وأصبحت إضرابات فعلية تاريخية معينة – إضراب 1927 في شنغهاي وإضراب عمال النسيج في العام 1929 في غاستونيا (الولايات المتحدة) ، مثلا – موضوعا لكوكبة من الروايات . وإذا كان الإضراب يندحر ، في الأغلب ، فذلك لأنه بمنزلة إشارة إلى ثورة موعودة . وقد كان الإضراب ، في الروايات الأولى ، الأكثر بساطة ، يمثل الذروة ، ولا يستحق ، في الأغلب ، أكثر من صفحات قليلة ؛ ومع رواية سيمبيني عثمان «حطبات الرب» Les Bouts de Bois de Dieu (1960) يصبح الإضراب (في تقرير خيالي عن إضراب السكة الحديد في غرب أفريقيا الفرنسية في 1947 - 1948) موضوع الرواية كلها ، الشكل الخاص بها للحياة والنضال اليوميين ، وهي كلية لا تشمل محل عمل واحدا ، فحسب ، بل أرضا بكاملها ، توصل بين أرجائها السكة الحديد .

والخيار الشكلي الآخر كان تصوير الشقق ، المساكن الأسرية الجمعية المكتظة والفوضوية للعمال الحضريين ، التي كانت تفيض بما في داخلها على شوارع الحي البروليتاري . وقد كتب مايكل غولد يقول «عندما أفكر فهو تفكير الشقق» [24] . وقد حاولت قلة من الكتاب الراديكاليين – محتذية الأمثلة المشهورة عند دوس باسوس ودوبلين – أن تكتب ما يمكن تسميته رواية المتروبول بالمقابلة بين أحياء العمال وبين مدن البورجوازية . وفي الصورة الموسعة التي رسمها ماو دون لشنغهاي في «منتصف

الذاتية للشاب ، كما هي الحال بالنسبة إلى الهجرة عبر الباسيفيك التي قام بها الروائي الفلبيني البروليتاري كارلوس بيولوسان Carlos Bulosan ، وقدم سرديتها في روايته «أمريكا في القلب» America is in the Heart (1944) ، أو هجرة التلميذ الوطني مينكي من قرية في جاوة إلى المدينة – الميناء سورابايا وإلى العاصمة باتافيا ، والتي تقوم عليها بنية رباعية توير بورو . وفي أحيان اخرى ، يصبح الأمر حكاية طويلة شبه ملحمية عن أسرة مهاجرة ؛ ف «عناقيد الغضب» لجون شتاينبك (1939) تسرد قصة خروج أسرة ، من نواحي «قصعة الغبار» في الجنوب الغربي إلى «المصانع في الحقول» في كاليفورنيا ، وتتبع رواية هارييت آرنو Hariette Arnow «صانع الدمى» The Dollmaker (1954) عائلة من تلال أبالاتشيا في رحلتها إلى المصانع الحربية في ديترويت . وقد بقيت الهجرة حاضرة حتى وإن لم تصور على نحو مباشر : كانت النص المضمر في رواية ريتشارد رايت «صبي من الأهالي» Native Son وفي «بتلات الدم» Petals of Blood لنغوجي وا ثيونغو .

وتجربة الهجرة المعاصرة كانت أحد الأسباب في أن كثرة من أوائل الروايات البروليتارية كانت ، في الحقيقة ، روايات فلاحين ، مثل رواية جاك رومان «سادة الندى» Gouverneurs de la rosée (1944) أو على غرار الروايات البرازيلية عن «الشمال الغربي» . ويشير أحد مؤرخي الأدب إلى أن «الجماهير الحضرية نادرا ما تحتل البؤرة المركزية في السرد في أمريكا اللاتينية» ، بل إن الكتاب الراديكاليين الواعين ببروليتاريتهم غالبا ما كانوا يصورون أولئك الذين يقفون ، مجازا ، بين الفلاحين وبين الطبقات العاملة الحضرية : البروليتاريا الريفية مثل عمال المناجم ، وعمال المزارع ، والمحاصصين ، وزراع الأرض المستأجرة . وأصبحت روايات المناجم ، وروايات السكر ، وروايات الموز (ومنها ثلاثية الموز الكلاسيكية لآستوريا) أنواعا أدبية بذاتها في العشريات الوسيطة من القرن العشرين [27] .

وعندما التفت الكتاب الراديكاليون إلى الرواية التاريخية ، عادوا ، مرة أخرى ، إلى الريف ، ليكتبوا سرديات عن الملحمة التي دعاها ماركس «التراكم البدائي» . وفي كلاسيكيته «الأرض العنيفة» Terras do sem fim (1942) ابتعد يورخي آمادو عن الطبيعية البروليتارية التي ميزت رواياته الأولى ليصوغ رواية رومانسية تاريخية عن تأسيس مزارع الكاكاو «الأرض التي خُصّبت بدم بشري» :

كان ذلك هو آخر النضالات الكبرى المتصلة بالاستيلاء على الأرض ، وأكثرها شراسة . ولهذا السبب بقي حقيقة حية على مر السنين ، تنتقل الحكايا المتعلقة به من فم إلى فم . . . حيث كان الموسيقيون العميان ، في أسواق المدن الصغيرة والحواضر الكبرى ، يغنون عن وقعات البنادق التي أشبعت أرض الكاكاو السوداء ، يوما ما ، بالدم[28] .

وقد نشأ عن الصدام بين العالمين الفلاحي والبروليتاري أقوى شكل من الأشكال التي ظهرت للحركة الأدبية البروليتارية : الواقعية السحرية أو الغرائبية . وعلى الرغم من أن الواقعية السحرية غالبا ما تعد خليفة للواقعية الاشتراكية أو خصما لها ، فجذورها تكمن في حركات الكتاب اليساريين . وقد طور فكرة الواقعية السحرية وممارساتها اثنان من الكتاب اليساريين من منطقة الكاريبي وأمريكا الوسطى ، وهما الكوبي آليخو كاربنتيير Alejo Carpentier والغواتيمالي ميغويل آنجل آستورياس ، وكلاهما قضى فترة وجيزة في السجن ، باعتبارهما من الراديكاليين الشباب في بلديهما ، وتأثر كلاهما بالسورياليين الشيوعيين خلال فترات النفي في باريس . وفكرة كاربنتيير عن «الواقع الغرائبي» lo real marveilloso كانت محاولة صريحة لالتقاط الإزاحات الزمنية ، وامتزاج النقائض في الأساليب المختلفة للعيش - الخرافي والحداثي - الذي نتج عن تاريخ من الفتح والاسترقاق والاستعمار . وقد تساءل في مقدمته لـ «مملكة هذا العالم» El Reino de Este Mundo في العام 1949 «ماذا يكون تاريخ أمريكا ، بكامله ، إن لم يكن تسجيلا زمنيا للواقع الغرائبي؟» ، وهي الرواية التي صاغ فيها هذه العبارة . وكانت الرواية التالية حكاية ثورة في هاييتي ، كنقطة تحول مركزية في التاريخ ، وسردية كثيرا ما أعاد روايتها الكتاب البروليتاريون[29] .

وربما كان الأفضل أن ننظر إلى الواقعية السحرية عند كاربنتيير وآستورياس باعتبارها المرحلة الثانية من الطليعية البروليتارية . وإذا كانت اللحظة الأولى ، عقب الجيشانات في 1917 - 1919 ، قد سيطرت عليها حداثة من الغريب أنها كانت حداثة لاتاريخية حاولت توثيق الخبرة المعيشة في المصنع والمسكن ، وكانت خبرة جديدة على نحو راديكالي ، فالواقعية السحرية في العام 1949 هي عودة التاريخ المكبوت ، الذي عاشه وشهد عليه المنفيون والمهاجرون ، وما ترتب على ذلك من

إصرار على الواقع المميز للعالم الخاضع للكولونيالية في لحظة تحرره، في الهند وإندونيسيا والصين، وهي لحظة لا تجد سلفها التاريخي في الثورة الفرنسية (كما فعل البلاشفة) بل في ثورة هاييتي.

وإذا كان هذا صحيحا، فسوف يصبح في وسع المرء أن يدرك السبب في أن فكرة الواقعية السحرية تمضي أصداؤها إلى بعيد، متجاوزة جزر وسواحل الكاريبي حيث كانت بدايتها. ويصبح المصطلح معبرا عن نقلة أكبر في الذائقة الجمالية في أممية الروائيين، من الحذف المتعسف للرغبة في الروايات الأولى (فالأعمال التي ظهرت في فترة الكساد العالمي الكبير هي روايات العوز والجوع، والرواية اليوتوبية نادرة) إلى إطلاق للرغبة واليوتوبيا، على نحو يبشر بما سيأتي لاحقا من أيديولوجيات التحرير عند اليسار الجديد. وهذا هو السبب في شيوع النظر إلى الواقعية السحرية باعتبارها نقيض الواقعية الاشتراكية السابقة عليها. وفي وسع المرء أن يتبين هذه النقلة عند كتاب أفراد: في البرازيل يبقى آمادو مخلصا لليسار الشيوعي مع انخراطه في خلق معادل روائي للكرنفال، بداية من «غابريللا، وكبش القرنفل، والقرفة» Gabriella، carve e canela (1958)، وفي مصر تحول نجيب محفوظ عن الواقعية الحضرية وحكاية الأجيال الطويلة، في ثلاثيته القاهرية، إلى سلسلة من الحكايا الرمزية حول خيانة ثورة 1952، بدأت بأولاد حارتنا(*) (1959). والأمر واضح، أيضا، في أعمال كتاب اليسار في شبه جزيرة آيبريا في عصر ما بعد الفاشية، مثل خوان غويتيسولو وخوزيه ساراماغو، في التحول إلى السوريالية والواقعية السحرية في الرواية الإندونيسية بعد العام 1965 عبر شخصيات مثل إيوان سيماتوبانغ Iwan Simatupang، وفي أعمال الوريثة المعاصرة الناطقة بالإنجليزية للتراث الماركسي في كيرالا الهندية أرونداتي روي Arundhati Roy [30].

وتجد الواقعية السحرية تجسيدها الأكثر شهرة في «مائة عام من العزلة» Cien anos de soledad لغابرييل غارثيا ماركيز [31] وقد أصبحت هذه الرواية، التي صدرت في العام 1967، كجزء من الازدهار المحتفى به للرواية في أمريكا اللاتينية،

(*) لا علاقة لهذه الرواية بأي قضية اجتماعية - سياسية محددة، على الرغم من الخلفية الاجتماعية غير الموحية بأي موقف اجتماعي سياسي، «بل هي أقرب إلى النظرة الكونية الإنسانية العامة»، كما قال محفوظ لرجاء النقاش (نجيب محفوظ، صفحات من مذكراته، وأضواء جديدة على أدبه وحياته، الطبعة الأولى، ص 141 - 142، مركز الأهرام للترجمة والنشر 1998) - [المترجم].

رمـزا للحظـة الاستبشـار في العالـم الثالث ، في أعقـاب مؤتمر باندونـغ في 1955 ، والثورة الكوبية في 1959 ، وهو ما وصل ذروته في مؤتمر هافانا الثقافي في 1967 ، وهي اللحظة التي ماتت مع الانقلابات في البرازيل (1964) ، وإندونيسـيا (1965) وتشيلي (1973) . وباعتبارها النظير الأدبي لنظرية التبعية عند الماركسيين في أمريكا اللاتينيـة ، فمائة عام مـن العزلة هي حكايـة التراكم البدائي والرغبـة ، حكاية أصول النظام الرأسـمالي العالمي بعجائبه ووحوشـه ؛ ومنزل آل بويندياس لا هو بالمصنع ولا بالشـقة . وعلى الرغم من ذلك ، فيمكـن القول إنها تحتوي علـى الرواية البروليتارية الكلاسـيكية ، ففي قلبها تكمن حكاية إضراب . وذروة الرواية - «الأحداث التي من شـأنها أن تسدد لماكوندو الضربة القاتلة» - جاءت ، مباشرة ، من إضراب عمال الموز الكولومبيـين فـي العام 1928 ضد يونايتد فروت ، والمذبحـة التي جرت للعمال بعد ذلك ، على أيدي القوات الحكومية . وتشير الطبيعة الغريبة إلى متتالية الإضراب عند غارثيـا ماركيـز إلـى أن مائة عام مـن العزلة هي ، فـي آن معا ، ذروة الحـركات الأدبية البروليتارية ، في نصف قرن ، ونقطة انقلابها .

وقـد كان مـن الممكن للإضراب في العـام 1928 أن يكون مصدر إلهـام لواحدة من الروايات البروليتارية الأصلية . أما بالنسـبة إلى غارثيا ماركيز ، بعد ذلك بجيل (وقد ولد فـي عام الإضـراب) فهو تاريخ جرى كبته بقـوة «الرواية الرسـمية . . لا وجود للموتى ، وعاد العمال ، راضين ، إلى عوائلهم» . ولا يمثل الإضراب هنا نذيرا بثورة في المسـتقبل ، بل هو رمز لفقدان الذاكرة الاجتماعية ، إذ تكتسـحه سـنوات خمس من الأمطار الجائحة التـي تأتي لماكوندو بالخراب : «لم يحدث شـيء في ماكوندو ، لم يحدث شـيء ، قط ، ولن يحدث شيء ، أبدا» . وفي الحقيقة ، فللإضراب في الرواية موقع منطو على تناقض ، فهو مركزي وهامشـي ، معـا ، يُحتفى بذكراه في فصل واحد موجز ، يمثل ذروة تنسـاها كل شـخصية ، تقريبا . لم يجر التحضير للإضراب ، ويبدو أن المذبحة تحل محله وسـط فيض من الأحداث السحرية التي يقوم عليها الواقع في ماكوندو . وبعكس آستورياس ، فـي ثلاثية الموز ، فـإن غارثيا ماركيز لا يبذل جهدا لتصويـر يونايتد فروت أو عمال الموز . والرابـط الوحيد بين الإضراب والسـردية الأكبر في الرواية هـو أن واحدا من أهل بويندبا المجهولي الهوية والأكثر «شـحوبا» - خوزيه آركاديو سـيغوندو - يصبح واحدا من قادة الإضراب والناجي الوحيد من المذبحة ، وبذلك فهو يبقي ذكراها حية [32] .

وهكـذا فـإن مائة عـام من العزلة هـي ، في آن معـا ، علامة على أزمة فـي النزوع الأدبـي إلـى تصوير العمـال الذين احتشـدت بهم أعمـال جيل من كتاب الشـعب ، ومحاولـة أن تكـون شـهادة على هـذا النزوع . فمن ناحيـة ، لا يكتفـي غارثيا ماركيز بتصويـر عمـال الموز ، فقط ، بل هو يقدم شـهادته على «الهذيـان التأويلي» الذي من خلالـه «بقـرار مـن المحكمة تمـت البرهنة بأن العمال لـم يكن لهم وجـود ، وتم النص عليه في بيانات جادة» . ومن ناحية أخرى ، فإن غارثيا ماركيز ، شـأن الطفل الشـاهد على المذبحة ، يواصل سرد الحكاية «والكل غير مصدقين»[33] . ويعد قرابة قرن على صدور النداءات الأولى من أجل أممية للأدب البروليتاري والواقعية الاشـتراكية ، يبدو أن هذا النزوع لم يندحر فقط ، بل يبدو أنه غير موجود وغير متصور . لكن طموحات وجماليات أممية الروائيين ، شأن قصة الإضراب في مائة عام من العزلة ، تبقى التاريخ المنسي ، المكبوت ، وراء العولمة المعاصرة للرواية .

الجزء الثاني
الاشتغال على الثقافة



5

التحليل السوسيولوجي للثقافة: إعادة النظر في الانقلاب الثقافي

«تبقى متاهة التعقيد – متاهة رأس المال، والعمل والثقافة – هي التحدي أمام دراسات ثقافية تحررية»

المؤلف

ربما كان المفهوم المركزي في الإنسانيات، في العديد من العقود الأخيرة، هو مفهوم الثقافة. وقد ذكر رايموند وليمز Raymond Williams، أحد المسؤولين عن مركزية المصطلح ذات مرة في حوار أجري معه، أنه أحيانا ما كان يتمنى لو أنه لم يسمع بهذه الكلمة الملعونة قط. أعرف ما يشعر به. فبعد أن راح يفتش مكتبي، مازحني أحد الطلاب بقوله إن كل كتاب فيه احتوى عنوانه على كلمة ثقافة، وهذه مبالغة، لكن من دون إفراط. فعلى امتداد السنوات الخمس عشرة

الأخيرة ، أصبحت العبارة التي يبدو أنها لا ضرر منها «الدراسات الثقافية» شعارا يتسبب في الانقسامات ، يحتفى به أو يدان ، إما لأنه ينقذ الدراسات الإنسانية أو لأنه يدمرها .

كيف تأتى لمصطلح ، كان أقرب إلى الملكية الخالصة لدراسات التيار الرئيسي والنقد المحافظ ، في خمسينيات القرن العشرين ، أن يصبح شعار اليسار ، وما بعد الحداثة ، والطليعة في العام 2000؟ لا شك في أن مفهوم الثقافة كان محافظا ، بشكل عام ، عند انتصاف القرن ، ومرتبطا بأفكار عن الإجماع والعضوانية organicism . وكما قال وارن سوسمان Warren Susman فإن : «الاكتشاف العام ، بل الشعبي ، لمفهوم الثقافة» في ثلاثينيات القرن العشرين «كان ينطوي على إمكانية ، تحققت بالفعل ، فأحدث نتائج أقرب للمحافظة منها إلى الراديكالية ، أيا كان ما انتواه أولئك الذين مجدوا بعض الأفكار والمجهودات» ، فلماذا وقع هذا التحول؟ [1] .

إحدى الإجابات هي أن المفهوم لم يتحول . وقد ذهب عدد من الكتاب اليساريين ، الأقرب إلى زماننا ، إلى أنه على الرغم من نوايا أولئك الذين يعلون من شأن الدراسات الثقافية ، لايزال الانقلاب الثقافي يحدث نتائج محافظة ، بالمساعدة على الانزلاق بعيدا عن السياسة ، وعلى الاعتناق غير النقدي لافتتان السوق بالشعبي . وعلى الرغم من الانتقال الواضح من عبادة الفن الراقي إلى الولوغ في التسلية الرخيصة ، فإن العديد من الكتاب يذهبون إلى أن هناك أشكالا عميقة من التواصل بين الأفكار السابقة ، عن الثقافة – وعن النقد الثقافي – وبين الدراسات الثقافية بعد الحداثية[2] ، لا أوافق . وفي هذا الفصل ، سوف أفحص التحليل الاجتماعي للثقافة كما ظهر في عصر العوالم الثلاثة . وسوف أبدأ في النظر في التغير الشامل في مفهوم الثقافة ، مميزا بين التعريفات الحداثية وما بعد الحداثية ، ثم أحاول بعدها فرز التضاربات الشكلية في فكر اليسار الجديد الذي صار يسمى دراسات ثقافية ، والتفكير النقدي في الصناعات الثقافية وفي الأجهزة الثقافية للدولة ، وأخيرا ، وكحل تخيلي لتناقضات هي حقيقية ، لا ريب ، سوف أرسم الخطوط العامة لملامح نظرية عمالية للثقافة .

تحديث تاريخ مفهوم الثقافة

إن تاريخ تعريفات الثقافة هو نوع أدبي قديم يعود ، على الأقل ، إلى 1782 ، فقد كانت الثقافة كلمة لاتينية الأصل أخذها الإنجليز ، فيما يبدو ، عن الألمان الذين أخذوها عن الفرنسيين الذين هجروها ، بعد ذلك ، حتى في الترجمة ، فقد ترجموا «الثقافة البدائية» (Primitive Culture) ، تأليف إي . بي . تايلور E. B. Culture إلى «الحضارة البدائية» (La Civilisation Primitive) في 1867 – 1878 ، وفي وقت لاحق ترجم عنوان كتاب روث بينيديكت Ruth Benedict «نماذج الثقافة» (Patterns of Culture) إلى «نماذج الحضارة» (Echantillons de Civilisations) . ولنأخذ الحكاية من منتصف القرن بمنطوقين افتتاحيين كانا ، يوما ما ، مرجعين ويندر الاستشهاد بهما ، الآن . كتب تي . إس . إليوت في العام 1948 «غرضي من كتابة الفصول التالية ليس كما قد يوحي به النظر العابر في فهرس المحتويات ، رسم خطوط عامة لفلسفة اجتماعية أو سياسية ، وليس المقصود أن يصبح الكتاب مجرد مطية لملاحظاتي حول موضوعات متنوعة . هدفي هو المساعدة على تعريف لفظ ، واللفظ هو الثقافة» ، وبعدها بأربع سنوات كتب آي إل كروبير A. L. Kroeber وكلايد كلاكهون Clyde Kluckhohn يقولان :

> *يتزايد الآن النظر إلى «مصطلح الثقافة عند علماء الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا باعتباره حجر الأساس للعلوم الاجتماعية» ، وقلة من المثقفين هي التي يمكن أن تعترض على القول إن فكرة الثقافة ، بالمعنى الأنثروبولوجي الفني ، هي من الأفكار الرئيسية في الفكر الأمريكي المعاصر . فمن حيث القدرة على التفسير ومن حيث عمومية التطبيق ، فإن هذه الفكرة يمكن مقارنتها بمقولات مثل الجاذبية في الفيزياء ، والمرض في الطب ، والتطور في علم الأحياء .*

وبين عنوان إليوت المتواضع «ملاحظات نحو تعريف الثقافة» والعنوان الواثق والموسوعي عند كروبير وكلاكهون «الثقافة :عرض نقدي للمفاهيم والتعريفات» وقف مفهوم الثقافة في منتصف القرن[3] .

وعلى الرغم من مكانتهم البارزة في خمسينيات القرن الماضي ، فلا إليوت ولا كروبير وكلاكهون يمثلون المصدر للدراسات الثقافية المعاصرة ، وعندما

نستعيد ما كان، يبدو لنا، الآن، أنهم كانو نهاية، أكثر مما كانوا بداية. لماذا؟ إليوت وكلايد وكلاكهون، معا، ينظرون عبر ثمانين عاما وراءهم ويجدون العلامات ذاتها: «الثقافة والفوضى» (Culture and Anarchy) لماثيو آرنولد في العام 1869 و«الثقافة البدائية» لإي. بي. تايلور في العام 1871. وبين آرنولد وإليوت، وتايلور وكروبيروكلاكهون، نرى ما يمكن أن ندعوه، بشكل عام، المفاهيم الحداثية للثقافة: الفكرة الأدبية والإنسانوية للثقافة كمثال: الفن والكتابة، «دراسة الكمال والسعي وراءه» التي تجمع بين «العذوبة والضوء» وبين «النار والقوة» إذا استخدمنا كلمات آرنولد، ومن ناحية أخرى، الفكرة الأنثروبولوجية عن الثقافة كطريق متكامل للحياة، «الكل المركب» بتعبير تايلور، لـ «المعرفة، والمعتقد، والفن، والقانون، والأخلاق، والتقاليد»، وغير ذلك من القدرات والعادات. وعلى الرغم من أن بعض الجوانب عند آرنولد وتايلور تبدو فيكتورية أكثر منها حداثية، فمفاهيمهما عن الثقافة تحقق لها الرواج في العصر الحديث. ويشير كلايد وكلاكهون إلى فجوة مذهلة بين استخدام تايلور لمفهوم الثقافة وانتشاره، على نطاق واسع، بعد العقد الثاني من القرن العشرين. وبالمثل، فإن «الثقافة والمجتمع» لرايموند وليامز يقفز، بسرعة، من آرنولد، عبر «فترة فاصلة»، إلى شخصيات حداثية بوضوح مثل إليوت، وريتشاردز، وليفيز. ومن المدهش، على سبيل المثال، أنه لا ماركس ولا إنغلز استخدم لفظ الثقافة، على الرغم أن المفهوم الحديث للثقافة تمتد بعض جذوره إلى ألمانيا منتصف القرن التاسع عشر (وقد أشار ماركس، بالفعل، في العام 1857 إلى أنه لا يتعين عليه أن ينسى «ما يسمى التاريخ الثقافي»)[4].

وسادت هذه المفاهيم الحداثية عن الثقافة في النصف الأول من القرن العشرين، حتى ظهرت، ابتداء من خمسينيات القرن، تعريفات جديدة بعد حداثية للثقافة، أحدثت قطيعة حاسمة مع كل من «العذوبة والضوء» عند آرنولد، ومع الـ «التقاليد والأخلاق» عند الأنثروبولوجيين، ما أضفى على إليوت وكروبير الطابع الارتجاعي لدى كل منهما. ويبدو كتاب «الثقافة والمجتمع» لرايموند وليمز، وهو إسهامه الرئيسي في تاريخ مفهوم الثقافة، كوسيط متلاش، فقد استعار من التراثين الآرنولدي والتايلوري وهو يدفنهما[5].

فكيف نضع تفسيرا لهذا التاريخ؟ لماذا ظهر مفهوم الثقافة ولماذا تغير معناه؟ في تحليل كلاسيكي لمعنى فكرة «العمل» المجردة، ذهب ماركس إلى أن مفهوم العمل المعمّم، غير المعيّن، لم يظهر حتى خلقت علاقات اجتماعية، بذاتها، تعادلا بين الأنشطة الكثيرة المختلفة التي صارت منذئذ العمل: كتب ماركس يقول «كان تقدما عظيما أنجزه آدم سميث عندما قذف، بعيدا، بكل تعيين للنشاط المنتج لثروة - العمل، نقيا وبسيطا، لا العمل التصنيعي، ولا التجاري، ولا الزراعي، بل أي واحد منها كالآخر، سواء بسواء». وأشار ماركس إلى أن «التجريدات الأكثر عمومية، لا تتطور، عامة، إلا مع أكثر التطورات الملموسة ثراء، حيث يبدو «تجريد» واحد شائعا بين الكثرة، شائعا بين الجميع». ويمكن للمرء أن يمضي في تساؤل مماثل حول مفهوم الثقافة: ما هو التطور الملموس الذي جعل «التجريد العام» للثقافة ممكنا؟ ما الذي سمح باختزال تشكيلة متنوعة وواسعة من الأنشطة الإنسانية إلى القاسم المشترك الفريد الذي نسميه الثقافة؟ غالبا ما ننسى غرابة المقولة، الغرابة التي حدت آدورنو وهوركهايمر على أن يرفضاها: «كان الكلام عن الثقافة، دائما، مضادا للثقافة. فالثقافة قاسم مشترك يحتوي، بالفعل وفي حالة جنينية، على ذلك التوصيف وعلى عملية التصنيف التي تدخل بالثقافة إلى مجال الإدارة»، فلماذا ظهر المفهوم الحداثي للثقافة في العام 1870؟ ولماذا تعرض لتحول شامل في العام 1950؟ [6].

ويمكن أن تقدم لنا قراءة ثانية لآرنولد وإليوت، تايلور، كروبير وكلاكهون فرضية مرجحة: أن الفكرة الحداثية عن الثقافة هي، إلى حد كبير، نتاج أزمة في التفكير الديني. فبالنسبة إلى كل من آرنولد وإليوت، كانت الثقافة هي الجدل التاريخي بين الهيلينية والعبرانية، الموروث الكلاسيكي والوحي التوراتي، بأكثر مما كانت مجموعة مرجعية من الكتب العظيمة. وفوق ذلك، فقد فهم آرنولد وإليوت، الثقافة في ضوء المعارك بين الكنيسة المكرسة والطوائف المنشقة. ولأنهما تقاسما خصوصيات الأنجليكانية - وهي كاثوليكية من دون بابوية، بروتستانتية راسخة - فقد تخيل كلاهما الثقافة ككل مثالي يشمل الرابط الاجتماعي المتمثل في الدين من دون جدالاته المذهبية. وهنا يمكن أن نقع في خطأين، كما يقول لنا

إليوت ، إما أن ننظر إلى الدين والثقافة باعتبار أنهما متماهيان ، أو أن نرى علاقة بين الدين والثقافة . وفي سعيه لحل الأحجية ، يصل إليوت إلى مجاز : الثقافة هي «تجسد» الدين[7] .

وبالمثل ، فإن «علم الثقافة» الأنثروبولوجي ظهر ، إلى حد كبير ، في اللقاء بين الإمبريالية والدين «الهمجي» ، عبر تسجيل الاختلافات الدينية – أي الوثنية – باعتبارها «ثقافة بدائية» . وعلى الرغم من أن علم الثقافة ، شأن الموروث الأرنولدي ، واصل رسم خط فاصل بين المقدس والدنيوي ، فقد بقي بوسع الثقافة ، وهي علم الكل المركب بقدر ما هي دراسة الاكتمال ، أن تعبر الخط الفاصل بقدر من السهولة النسبية ، معتبرة كل الأشكال الخاصة بالعبادة وسائل ، لا غايات .

وهكذا تتشكل الفكرة الحداثية عن الثقافة كعالم مجرد من الروحانية المعممة أو التدين المعمم . وبهذه الكيفية يكون بوسع المرء أن يقول إن الثقافة لا تظهر إلا في ظل الرأسمالية . وعلى الرغم من أنه يبدو أن هناك وجودا للثقافة في المجتمعات قبل الرأسمالية ، فالمفهوم اخترعه التايلوريون والأرنولديون ، على السواء ، لتسمية تلك الأماكن التي لم تخضع بعد لحكم السلعة : الفنون ، التسلية ، والاستهلاك الترفي غير المنتج للعوائد من جانب المكتنزين ، وطرائق العيش عند من يسمون الشعوب البدائية . وهكذا ، فالعالم الذي يحكمه رأس المال – يوم العمل ، عملية الشغل ، المصنع والمكتب ، الآلات والتقنية ، والعلم ذاته – يصبح ، بهذه الطريقة ، خارج الثقافة .

وهاتان الفكرتان الحداثيتان عن الثقافة ، اللتان تكمل إحداهما الأخرى ، حققتا نجاحا وتأثيرا ملحوظين في النصف الأول من القرن العشرين ، خاصة ، وكما لاحظ كروبير وكلاكهون ، في مجتمعات شبه الهامش الأوروبي ، في الولايات المتحدة وروسيا . بل إن التراث الماركسي تبنى ، هو أيضا ، جوانب من كل من التعريف الأنثروبولوجي ، خاصة لدى التنظير للمسألة الوطنية ، ومن تعريف الثقافة الراقية ، خاصة في التراث الديموقراطي الاجتماعي المتصل بالاستحواذ على الكلاسيكيات وإضفاء الشعبية عليها . وكان الأخير هو التاريخ الثقافي الذي استهدفه النقد الألمعي لدى والتر بنجامين Walter Benjamin في

مقالته عن إدوارد فوكس Eduard Fuchs ، وتتمثل الإضافة الرئيسية للماركسية في مفهوم الثورة الثقافية الذي تولد عن التراث الماركسي الروسي ، خاصة في أعمال لينين وتروتسكي . وسوف يكون لهذا أثره العميق على غرامتشي ولوكاتش (خاصة في مقالته الفاتحة للمسالك «الثقافة القديمة والثقافة الجديدة» The Old Culture and the New Culture في العام 1920) . وعلى الرغم من ذلك ، فلم يكد يحل العام 1950 حتى أصبح أمرا مستهجنا أن يفكر المرء بنظرية للثقافة تكون ماركسية ، تحديدا ، كما كانت هناك ، من ميهرينغ Mehring وبليخانوف Plekhanov حتى كريستوفر كودويل Christopher Caudwell وإيرنست فيشر Ernest Fischer ، جماليات ماركسية .

ولا نكاد نصل إلى أعمال رايموند وليمز ، حتى تظهر الثقافة كنوع بالغ الاختلاف من التجريد . وفي فهرس وليمز المبني بإحكام لـ «الألفاظ ، والتيمات ، والأشخاص» في «الثقافة والمجتمع» مواد مثل «الأيديولوجية» و«الكاشف أو البانوبتيكون (Panopticon)» (*) ، لكن لا وجود لمادة «دين» . وعوضا عن اهتمام آرنولد وإليوت بالجدالات المؤسسية - اللامؤسسية في الكنيسة الإيرلندية ، وأفكار آرنولد عن «التمرد الجنسي الكبير عند بني جلدتنا من الأنجلو - توتونيك» وهو ما تجسد عند «الهزازين» (Shakers) والمورمون ، أو استخدام إليوت لمصطلح «الثقافة الفرعية» في إحالة إلى الأجزاء المنقسمة من العالم المسيحي ، الروم الكاثوليك في إنجلترا - نجد في «الثورة الطويلة» (The Long Revolution) عند وليمز الفصول الكبرى عن التربية ، وتنامي جمهور القراء ونشوء الصحافة الشعبية .

وهكذا فإن الثقافة عند وليمز هي صدى للانفجار المذهل ، في العالم كله ، لما سمي ، في حينه ، «الثقافة الجماهيرية» - وهي ثقافة بدت بعيدة عن التقاليد والأخلاق بقدر بعدها عن طلب الكمال ، بعيدة عن ثقافة «الشعب» بقدر بعدها عن ثقافة النخبة [8] . وكان المفهوم بعد الحداثي للثقافة ثمرة لتعميم شكل السلعة ، في

(*) البانوبتيكون : مبنى دائري يتوسطه بيت للمراقبة يتابع منه المفتشون أو ممثلو السلطة النزلاء في سجن أو مشفى أو ملجأ للمعوزين أو الأيتام أو ما شابه ، وقد وضع تصميمه في القرن الثامن عشر الفيلسوف والمفكر الاجتماعي جيريمي بنتام Jeremy Bentham ليحقق به سيطرة السلطة على الخاضعين لها ، أو وفق تعبيره هو «سيطرة عقل على عقل» [المترجم] .

جميع أنحاء المملكة التي دعاها المحدثون الثقافة . وما كان ، من قبل ، ثقافة نخبوية أصبح ، وهو ما ذهب إليه بيير بورديو Pierre Bourdieu ، مجرد حزمة من السلع الثقافية المائزة ، وما سبق أن نظر إليه الأنثروبولوجيون باعتباره طرائق لارأسمالية متمايزة للحياة صار مختلفا ، صار طرائق للشراء . والتحول الذي أصاب الدين لم ينتج عن عملية خلق الطابع العلماني بقدر ما نتج عن عملية التسليع [9] .

ولأنها أبعد ما تكون عن سمة للأماكن خارج عاصمة الإمبراطورية ، صارت الثقافة ، هي ذاتها ، مملكة اقتصادية ، تشمل الإعلام الجماهيري ، والإعلان ، وإنتاج وتوزيع المعرفة . وفوق ذلك ، لم يعد معناها يقف عند الصناعات الثقافية والأجهزة الثقافية للدولة ، بل أشكال الارتزاق والاستهلاك عند الطبقة العاملة ، سواء بالنسبة إلى السلع والخدمات التي تؤمنها دولة الرفاه أو بالنسبة إلى تلك التي تشترى في السوق ، ووقت التسلية والإنتاج الاجتماعي خارج يوم العمل .

ويمكن أن تجد شكل هذا المفهوم الجديد بعد الحداثي عن الثقافة - ثقافة صناعات الترفيه ودولة الرفاه - في مقالات الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين التي عاشت أطول مما عاشت مقالات إليوت أو كروبير وكلاكهون : مقالة آدورنو وهوركهايمر «صناعة الثقافة» ، ومقالة دوايت ماكدونالد «نظرية الثقافة الشعبية» ثم ما نشره بعد ذلك عن «الثقافة الجماهيرية» (Masscult) و«الثقافة الزائفة»((Midcult) جدير بالملاحظة أن إليوت ، نفسه ، كتب يقول إن «نظرية ماكدونالد بدت لي البديل الأفضل لنظريتي أنا ، بين كل ما مر بي») و«الخرافات» (Mythologies) لرونالد بارتس Roland Barthes ، و«استخدامات القراءة» (The Uses of Literacy) لريتشارد هوغارت Richard Hoggart وكتاب سي . رايت ميلز C. R. MILLS الذي لم يكتمل حول «جهاز الثقافة» (The Cultural Apparatus) ، وكتاب وليمز ذاته «الثورة المطولة» (The Long Revolution) ، والتفات سي إل آر جيمس عن السياسات الأرنولدية - التروتسكية للثقافة ليركز على انشغاله الجديد بالثقافة الشعبية أو الجماهيرية في كتابيه «الحضارة الأميركية» (American Civilisatio) و«وراء التخوم»(Beyond a Boundary) ، وفي حركة الدراسات الأمريكية المرتبطة بشخصيات مثل ليو ماركس Leo Marks ، الذي نشر «ملاحظات على ثقافة الرأسمالية الجديدة» (Notes on

(Monthly Review) «المجلة الشهرية» في (the Culture of New Capitalism في العام 1959 . وقد لا يكون من قبيل المصادفة أن واحدا من أول استخدامات المصطلح «بعد حداثي» يظهر في مجموعة الأعمال الفارقة «الثقافة الجماهيرية» (Mass Culture) (1957) التي جمعت مقالات آدورنو وماكدونالد ، إلى غيرها من المقالات . وما إن حل العام 1959 حتى كان دانييل بيل Daniel Bell يشير إلى أن المجلتين اليساريتين الجديدتين ، «الانشقاق والجامعات» (Dissent and Universities) و«مجلة اليسار» (Left Review) اللتين سرعان ما أصبحتا «مجلة اليسار الجديد» (New Left Review) «حافلتين بهجمات على الإعلان ، وعلى مخازي الثقافة الجماهيرية وما شابه . . . وهذه المشكلات ثقافية ، بالأساس ، وليست سياسية» . ومضى إلى القول إن «مشكلة الفكر الراديكالي ، اليوم ، هي ضرورة إعادة النظر في علاقة الثقافة بالمجتمع»[10] .

وشهدت العقود الأربعة ، التي انصرمت منذ دوّن بيل ذلك ، إعادة نظر موسعة في علاقة الثقافة بالمجتمع ، بعد أن حلت الفكرة بعد الحداثية عن الثقافة والدراسات الثقافية ، التي يمكن للمرء أن يدعوها نظريات التحليل السوسيولوجي للثقافة ، محل كل من النقد الثقافي الآرنولدي والأنثروبولجيا الثقافية عند تايلور[11] .

تناقضات الدراسات الثقافية

وبوسع المرء أن يبدأ فرز نظريات التحليل الاجتماعي للثقافة وفق التواريخ الثقافية والموروثات الوطنية – الدراسات الثقافية البريطانية ، البنيوية وما بعد البنيوية في فرنسا ، النظرية النقدية الألمانية ، النظرية الأمريكية الشمالية ، مراجعة الأعمال المرجعية ، والتاريخانية الجديدة ، ونظرية التبعية في أمريكا اللاتينية ، ودراسات الهامش في آسيا ، وغيرها . ولا توجد مصطلحات تغطي كل هذه التيارات : فنظرية ما بعد الحداثة أوسع مما يجب ، وتعجز الماركسية الثقافية عن تبين العلاقة التي غالبا ما تكون عدائية ، إزاء التراث الماركسي ، وتبدو نظرية اليسار الجديد سياسية على نحو بالغ المحدودية . لكن جيلا من مثقفي اليسار الجديد ، حول العالم ، بدا أنهم يلتفتون إلى الثقافة بغرض إعادة صياغة الفكر الراديكالي (انظر الجدول 2) .

الجدول (2) : جيل اليسار الجديد (سنة بلوغهم العشرين)

رونالد بارتز 1935	
سي رايت ميلز 1936	ريتشارد أومان 1951
لويس ألتوسير 1938	سمير أمين 1951
ليو ماركس 1939	ستيوارت هول 1952
دوريس ليسينغ 1939	ألكسندر كلوغ 1952
هاري بريفرمان 1940	أنطونيو نيغري 1953
رايموند ويليامز 1941	سوزان سونتاغ 1953
بيتي فريدان 1941	ستانلي أرونوفيتس 1953
إي بي تومسون 1944	فريدريك جيمسون 1954
لوشيو كوليتي 1944	أميري بركة 1954
أميلكار كابرال 1944	إدوارد سعيد 1955
أندريه غورتز 1944	أرمان ماتيلارت 1956
فرانز فانون 1945	نيكوس بولانتزاس 1956
ميشيل فوكو 1946	وولفغانغ هاوغ 1956
جون بيرغير 1946	فريغا هاوغ 1957
غوستافو غوتييريز 1948	بيري أندرسون 1958
يورغن هابرماس 1949	نغوجي وا ثيونغو 1958
ناعوم تشومسكي 1949	روبرتو شوارتز 1958
هانز ماغنس إنسنسبيرغر 1949	إي سان خوان 1958
أندريه غوندر فرانك 1949	جولييت ميتشيل 1960
جان بودريارد 1949	ريجيس دبيراي 1960
إيمانويل والرشتاين 1950	إتيان باليبار 1962
بيير بورديو 1950	وولتر رودني 1962
جاك دريدا 1950	غاياتري سبيفاك 1962
روبرتو فيرناندز ريتامار 1951	أرييل دورفمان 1962
	أنجيلا ديفيس 1964

ولا غرو أن تبين أن كثرة من أهم مثقفي اليسار الجديد لم يكونوا ، هم ذاتهم ، طلابا إبان الانتفاضات الطلابية الكبرى في نهايات العشرية السادسة من القرن العشرين وبداية السابعة منه (ذلك أن مغزى وشكل العمل الفكري الذي أنتجته عصبة طلاب اليسار الجديد - أولئك الذي بلغوا العشرين بين العامين 1965 و1975 ، مثلا ، هي حكاية مختلفة ، نوعا) . وبالأحرى ، فقد كانوا المعلمين ، بالمعنى الحرفي أو الرمزي ، بالنسبة إلى هؤلاء الطلاب ، إذ إنهم بلغوا رشدهم في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين . ولأنهم كانوا ، عادة ، أصغر من أن يشتركوا فيما أصبح منذئذ اليسار القديم - ستالينيات فترة الكساد ، والحركات المعادية للستالينية وللفاشية فيها - فقد بحثوا عن يسار جديد ما nouvelle gauche ، أو روابط جديدة(neue Links) في مواجهة أزمة الستالينية ، وتباهي المنتصرين في القرن الأمريكي ؛ والسياسات الجديدة الصاعقة لحركات التحرر الوطني . وإذ نستعيد ما جرى ، يبدو أنه كان جيلا لا يقل إبهارا عن الجيل الحداثي الكلاسيكي للماركسيين الغربيين - جيل لوكاتش ، وغرامتشي ، وبنجامين ، وماريا تيغوي Maria tegue ، ودويبوفوار ، وسي إل آر جيمس .

ولم يكن التفات جيل اليسار الجديد إلى الثقافة عودة إلى آرنولد أو تايلور ، بقدر ما كان ، وفق تعبير بيل ، التفاتا إلى «الإعلان» وإلى «عربدات الثقافة الجماهيرية» وهي ذاتها ما أسماه ليو ماركس مظاهر «الرأسمالية الجديدة» ، التي تولد عنها هذا التجريد الجديد «الثقافة» والتي بدا أنها تخلف وراءها الفنون والتقاليد ، معا . وكان التجسيد الواضح ، التجلي الفارق لهذا العالم الجديد ، هو وسائل الاتصال الجديدة . وأنا أستخدم هذا التعبير «وسائل الاتصال» لأسباب منها أن لفظ «الاتصال» كان لفظا مفتاحا بالنسبة إلى هذا الجيل (ربما لأن هذا اللفظ ، كما أشار كينيث بيرك Kenneth Burk أوائل الخمسينيات من القرن العشرين ، كان بديلا محملا ببعض الطاقات الليبيدية libidinal التي كان ينطوي عليها المفهوم الرئيسي ، الذي هو الآن مجلل بالعار ، «الشيوعية»[12] . كانت «الاتصالات» (Communications) عنوانا للعمل البرامجي الرئيسي عند رايموند وليمز . وأنا أستخدم هذا التعبير ، أيضا ، لأنه يكشف عن أول تناقض رئيسي في الدراسات الثقافية ، وهو الحيرة بين وسائل الاتصال باعتبارها الميديا الجماهيرية وبين وسائل الاتصال كأشكال ورموز (codes) يتحقق بها الاتصال . ومن ناحية ، فوسائل الاتصال ، إذا فهمناها باعتبارها مجموعة من

الأدوات والتكنولوجيات – الميديا – فهي لا تعدو كونها غواية متصلة تشدنا إلى صور من الحتمية التكنولوجية، من «العروس الميكانيكية وفهم الميديا» (The Mechanical Bride and Understanding Media) عند ماكلوهان McLuhan، إلى الاحترام البالغ لعمل بنجامين الذي أعيد اكتشافه «العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي» (The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction). ويبلغ هذا الخط مداه عند سلالة الاتصالات كما رسمها آرماند ماتيلارت Armand Mattelart في «رسم خريطة الاتصالات العالمية» (Mapping World Communications) وهو، في آن معا، «خط سير المدركات التقنية» وتاريخ للنظريات التي تفسرها.

من ناحية أخرى، وسائل الاتصال، إذا فهمناها باعتبارها أشكال وأكواد الفعل الرمزي، فهي التي أفضت إلى بعث علوم قديمة، مثل البلاغة والتأويل، بما لها من اهتمام بالمجازات والمرموزات في الخطاب الاجتماعي، وإلى اختراع علوم جديدة، مثل تلك المتعلقة بالعلامات ونظم العلامات، واللغة الإشارية وعلم الدلالات. وقد غطى العمل ذو التأثير الواسع الذي أنجزه رولان بارت كلا الجانبين البلاغي والعلمي: الفك العابث لشيفرات المطهرات واللدائن، ولمخ آينشتاين، ولصورة جندي أسود يؤدي التحية، في «خرافات» (Mythologies)، ما يقف بمحاذاة الصرامة شبه الرياضية والرطانة المنفرة في «عناصر لغة الإشارة» (Elements of Semiology). وقد شهد نصف القرن الأخير قيام العديد من هذه «العلوم» الجديدة وانهيارها، بما في ذلك التفكيك وتحليل الخطاب. وعلى الرغم من ذلك، فإن هدفها الرئيسي، ذلك الذي يدعوه ستيوارت هول بـ«علاقات التمثيل»، يبقى في قلب الدراسات الثقافية [13].

ولم يقتصر الأمر على مجرد إلحاق هذه التحليلات الجديدة لوسائل الاتصال، ولما اصطلح على تسميته «الثقافة الجماهيرية»، بنظرية اجتماعية أو سياسية راسخة بالفعل. وبالأحرى، وكما يوحي بذلك الصدى الذي يتردد بين وسائل الاتصال ووسائل الإنتاج، فغالبا ما كانت وسائل الاتصال تبدو البقعة المركزية، المستوى المهيمن، في نظام استهلاكي، بعد صناعي. ولم تكن الماديات الثقافية الجديدة مجرد إعادة تأكيد لأهمية البنية الفوقية، بل كانت إعادة نظر في الاقتصاد والسياسة، على أسس ثقافية: وبوسع المرء أن يتبين ذلك حتى عند الأقل ثقافية بين الماركسيين

في اليسار الجديد، الاتجاه المتمثل في «منثلي ريفيو» (Monthly Review) (المجلة الشهرية) الذي عمد إلى التأكيد التفسيري الشديد لدور الإعلان وجهود البيع في رأسمالية الاحتكار[14].

وعلى نحو ما، لم يكن في هذا ما يبعث على الدهشة، فالثقافة الجماهيرية الجديدة، ووسائل الاتصال، كانت، هي ذاتها، وثيقة الارتباط بسلطة السوق والدولة. وتتردد أصداء الفصل بين السوق والدولة طوال سنوات ما بعد الحرب، وينشأ عنها التناقض الرئيسي الثاني في الدراسات الثقافية - العرض (spectacle) أو الرصد (surveillance)، مركز التسوق أو السجن. وقد نشأ هذا التناقض بين دراسات ثقافية سوقية التوجه وأخرى دولتية التوجه عن اللغز الكبير الذي يواجه اليسار الجديد في الستينيات من القرن العشرين: كيف يتيسر اختراع ماركسية من دون طبقات؟ كيف يمكن للمرء أن يبقي على رؤى المادية التاريخية وقوة دفعها السياسية، في مرحلة اتفق فيها اليسار، واليمين، والوسط، بشكل عام، على أن طبقات الرأسمالية الفوردية كانت تغادر مسرح التاريخ العالمي، وفي وقت بدا فيه أنه لم يعد هناك معنى لـ «ميتافيزيقا العمل» وفق تعبير سي رايت ميلز في «رسالة إلى اليسار الجديد» (التي نشرتها مجلات اليسار الجديد على جانبي الأطلسي) والتي كان لها تأثير واسع؟[15].

وأحد الحلول القوية كان يتمثل في بعث التاريخ السري للسلعة، من «التاريخ والوعي الطبقي» (History and Class Conciousness) الكتاب الذي طال إسقاطه من الذاكرة، بما فيه من تحليل للتشيؤ، إلى آركيولوجيا «عالم السلعة» عند بنجامين، في «الآركيدات» (arcades)(*) والمعارض الدولية في باريس خلال القرن التاسع عشر، إلى تقارير آدورنو وهوركهايمر عن «صناعة الثقافة» حيث ينزل الشكل السلعي بكل الفن إلى التماثل الأزلي لألحان الراديو، إلى «البيع الجنسي» الذي كان يكمن في قلب الفراغ الذي تسميه بيتي فريدان Betty Freidan «المشكلة التي لا اسم لها»، وهي «هالة الغموض الأنثوي». ولم يكن بين الممرات التجارية المقنطرة في باريس، عند بنجامين، ونزل بونافينتير عند فريدريك جيمسون Fredrick Jameson أكثر من خطوة صغيرة، وبوسع المرء أن يعتبر الكراسة الظرفية Situationist لغاي ديبور Guy Debord في العام 1968 «مجتمع الفُرجة» (The Society of the Spectacle)،

(*) ممرات مقنطرة بين المحال التجارية [المترجم].

باعتبارها إدانة خالصة في عالم نستخدم فيه نظارات ثلاثية الأبعاد في سينما الحياة اليومية . وفي أمريكا اللاتينية حيث تواكب الاستقلال السياسي مع التبعية الاقتصادية والثقافية ، صيغت الإمبريالية الثقافية ، أيضا ، في شروط سلعية ، كما جاء في العمل الكلاسيكي التشيلي ، الذي ظهر في العام 1971 ، «كيف تقرأ دونالد دك : الأيديولوجية الإمبريالية في فكاهيات ديزني» How to Read Donald Duck Imperialist Ideology in the Disney Comic لأرماند ماترلا وآرييل دورفمان [16] . والتناقضات التي تنطوي عليها هذه الماركسية السلعية معروفة جيدا ، حيث انحرف مسارنا من الجحيم المتخيل للإعلان إلى الجنات المتخيلة للروك والراب . وقليلون بيننا هم الذين لديهم حصانة إزاء اليأس الذي يشيعه ترفيه يتصاعد جنونه أكثر وأكثر ، حقا وصدقا ، أو الآمال التي يبعثها الظهور المتقطع لفن شعبي وتحرري حقا وصدقا . ومادامت الثقافة الرأسمالية تقدم نفسها باعتبارها تراكما هائلا للسلع المعروضة في المخازن المتعددة الوسائط لبارنز آند نوبل Barnes and Noble ، وتاور ريكوردز Tower Records ، وبلكباستر فيديو Blockbuster Video ، فتجنب تناقضات الثقافة الاستهلاكية غير وارد ، ويبقى جدل التشيؤ واليوتوبيا عند جيمسون واحدا من الحلول المتخيلة لذلك التناقض ، على الرغم من فشله المحتوم [17] .

وفوق ذلك ، جدير بنا أن نتذكر أن قوة نظريات تسليع الثقافة تمضي إلى ما هو أبعد من تحليل السلع الثقافية الشعبية ذاتها . فنظرية التشيؤ (تحويل العلاقات بين الناس إلى علاقات بين أشياء ، كنتيجة لتعميم الشكل السلعي) والنظرية المعاكسة لها ، وإن كانت متكاملة معها ، عن فتيشية fetishism السلع وفتيشية رأس المال (تحويل نواتج العمل الإنساني إلى مخلوقات شبه إلهية لديها القدرة على فرض شروط العمل اليومي) تمثلان ، معا ، علم جمال كاملا ، نظرية عن تاريخ الحواس ، تنقسم فيها مظاهر الحياة اليومية التي كانت «كلا مركبا» - الطعام ، العبادة ، الفن ، الغناء ، الرياضة - وتصبح محكمة الترتيب ، في شكل رطانات متفرقة ، وثقافات فرعية ، وتخصصات تتصل بالحياة اليومية بعد الحداثية . وقد خضعت نتائج هذه المعالجة الاستعمالية للثقافة الإنسانية لتحليل متقن عند بيير بورديو ، حيث تظهر الثقافة ، ليس باعتبارها مجرد استهلاك ، لكن بوصفها استهلاكا منتجا ، أي بوصفها استثمارا في خلق رأسمال ثقافي ، تحديدا . إنه رأسمال صغير ، لا شك في ذلك ،

يسيطر عليه، دائما، رأس المال الاقتصادي: وعلى الرغم من ذلك، ففي العنف الرمزي لمجالات الرأسمالية وملامحها المميزة، فإن الاختيارات الإنسانية، من الطعام، والملبس، والفنون تصبح شارات تميز، عدة وسلاحا في النضال الطبقي.

والبديل الرئيسي لهذه النظريات عن تسليع الثقافة هو في تلك النظريات التي تبدأ من الدولة، أكثر مما في تلك التي تبدأ من السوق، تبدأ من ممارسة السلطة والهيمنة أكثر مما تبدأ من بيع البضائع والعمل وشرائهما، ومن نظريات الأيديولوجيا أكثر من نظريات الفتيشية [18]. وفي «الضبط والعقاب» (Discipline and Punishment) كتب ميشيل فوكو يقول «مجتمعنا ليس مجتمع فرجة، بل مجتمع رصد»، وقد ضمن قوله هذا إحلال الإصلاحيات الفرنسية، في القرن التاسع عشر، محل مصفوفات الحال المقنطرة الباريسية، في القرن التاسع عشر، عند بنجامين، كما سيحل مايك ديفيس، في وقت لاحق، مركز الاحتجاز في العاصمة محل نُزُل بونافينتير عند جيمسون، باعتبار المركز شعار لوس أنجلوس بعد الحداثية. وقد احتل السجن - أو ما أسماه فوكو «أرخبيل المحبس» - وشبكة السجن، والشرطة، وإصلاحية الأحداث - موضعا مركزيا في سياسات وخيال اليسار الجديد.

أحيانا يبدو لي أن هذا العالم، بكامله،

هو فناء سجن كبير واحد،

بعضنا سجناء،

والبقية حراس.

هكذا غنى بوب ديلن، عقب إطلاق النار على جورج جاكسون(*). ويضرب «الضبط والعقاب» بجذوره في التمرد الذي شهده سجن آتيكا، في نيويورك. لكن قوة «الضبط والعقاب» لا تكمن في اللوحات المفزعة، وإن كانت جامدة، للعقاب قبل الحديث والعقاب الحديث، فحسب - تعذيب قاتل الملك في تقابله مع الجدول الزمني لعنبر السجناء الشباب، العصابة المكبلة بقيد جمعي في تضادها مع عربة الشرطة - ولا حتى في نظريته المدعاة عن السلطة. وبالأحرى، فإن قوته تكمن في الاستطراد المطول،

(*) بوب ديلن Bob Dyln: مغن وملحن وشاعر أمريكي ذو تأثير مهم على الثقافة الأمريكية منذ ستينيات القرن العشرين حتى يومنا هذا. وجورج جاكسون George Jackson ناشط يساري ماركسي كان عضوا في منظمة الفهود السود (Black Panther) المدافعة عن حقوق السود، وقد قتل على يد أحد حراس سجن سان كوينتن أثناء محاولته الهرب [المحررة].

في الجزء الثالث، الذي رسم الخطوط العامة لـ «تكون مجتمع عقابي» وفيما يمكن أن نسميه «نظرية ثقافة الانضباط». فقد أصبح الانضباط اسما آخر للثقافة ذاتها، بعد أن صارت تعرف باعتبارها تعبيرا عن المعرفة والسلطة. فالضبط ينتج أجسادا خاضعة ونافعة عبر تقانات محكمة. ويمتلك الضبط ذلك المعنى المزدوج المنتج الذي وجدناه في «وسائل الاتصال». فنظم الضبط هي، في آن معا، مؤسسات وأجهزة المعرفة الثقافية، والعلوم البشرية، والأشكال والأكواد الخاصة التي يجري بها نقل تلك المعرفة. وتماما كما شرح ماركس الأشكال البسيطة للقيمة، فإن فوكو قام بتحليل الأشكال البسيطة للضبط، والملاحظة التراتبية، والتطبيع، والفحص[19].

ويكشف تحليل هذه التعابير عن المعرفة والسلطة، مناهج الضبط هذه، عن تقابل مدهش مع نظريات تسليع الثقافة. ويفقد العالم الباهر للرغبة الاستهلاكية - فتيشية الأسواق ومراكز التسوق في العالم وموضاتها، ما يدعوه بنجامين بـ «الجاذبية الجنسية للاعضوي» بريقه أمام الرصد والضبط الصارمين للرغبة، بقوة ما يمثل المؤسسات الحكومية وشبه الحكومية في الديموقراطيات الاجتماعية الغربية، وفي الديموقراطيات الشعبية في شرق أوروبا (السجون، الجيوش، المدارس، المشافي) وكذلك بقوة النظم الضبطية، والخطاب، والأجهزة في الدولة الكولونيالية[20]، وفقا لصياغة إدوارد سعيد في «الاستشراق» وفي «الثقافة والإمبريالية».

ذلك أنه لو كان اليسار الجديد، في جانب منه، تمردا على الرأسمالية الاستهلاكية لمجتمع الوفرة، فقد كان أيضا ثورة على مؤسسات ما دعاه لويس آلتوسير «أجهزة الدولة الأيديولوجية» (ISA›s). وبوسع المرء أن يقول إن هذه الأجهزة كانت المقابل الدولتي لصناعة الثقافة عند آدورنو وهوركهايمر. وشأنها شأن نظم الضبط، فإن الأجهزة الأيديولوجية للدولة خلقت - استنطقت (interpellated)، بلغة آلتوسير - ذواتنا. فنحن نعرف من نكون فيما تخاطبنا به المؤسسات التي نعيش فيها. وعلى رغم اعتماد نظريات ثقافة الضبط/ الأجهزة على ازدواج معنى الذات - فالمرء يخضع للسلطة وللسيطرة، لكن المرء أيضا ذات، أي كيان قادر على الفعل - فالجسد الخاضع يغطي، معظم الوقت، على الجسد النافع. وكانت نظم الضبط والأجهزة مثل البورغ في «ستار تريك» (Star Trek) (*) لم تكن المقاومة مجدية.

(*) البورغ (The Borg): وفقا لمسلسل الخيال العلمي «ستارترك»، هم جنس متطور من الكائنات الفضائية التي تهدف إلى السيطرة على بقية الأجناس واستيعابها في كيان البورغ الجمعي [المحررة].

وقد ظهرت النظرية السياسية الرئيسية الأخرى، أو النظرية ذات التوجه الدولتي، حول الثقافة - ما سوف أدعوه «نظرية ثقافة الهيمنة» - كاستجابة لسجن المهمشين في مؤسسات الضبط وفي الأجهزة التابعة للدولة. وشأن نظرية الضبط، أكدت نظرية الهيمنة على تعقيد الدولة الحديثة، كدولة تربوية، أخلاقية، ثقافية، وفق تعبير غرامتشي: فهي «تخطط، وتحث، وتستثير، وتناشد، وتعاقب»، لكن تدوين تاريخ الحقب الذي سجل نشوء مجتمع ضبطي أو سلعي لم يكن مصدر الرأي القائل بالهيمنة. وبالأحرى، كان المصدر هو مجمل التحليلات التي عُثر عليها في كراسة ماركس الشهيرة حول هزيمة ثورات العام 1848 وصعود لويس بونابرت، «الثامن عشر من برومير»، وفي ملاحظات غرامتشي حول هزيمة مجالس المصانع الإيطالية وصعود موسوليني، وكلاهما كان الأساس لمقالات ستيوارت هول البارعة حول هزيمة الاشتراكية الديموقراطية واليسار الجديد وصعود مارغريت تاتشر. والمداخلات الثلاث حول هزيمة اليسار وصعود شعبوية سلطوية وضعت، جميعها، السردية الاقتصادية في الخلفية، مصرة على استقلال نسبي للدولة وسياسات الحراك الاجتماعي. لكن المداخلات الثلاث، جميعا، كان اهتمامها بالسلطة أو السيطرة أقل من اهتمامها بعلاقات القوة في لحظات معينة. وذهبت المداخلات الثلاث، بالأساس، إلى أن السياسة تفعل فعلها عل نحو يشبه الشعر، وأن علاقات القوة تتضافر مع العلاقات التمثيلية. فالصراع على الهيمنة لا يقف عند حد الضبط للأجساد الخاضعة/ النافعة، وليس هو، ببساطة، الخبز الرخيص والبهلوانيات في وجبة ماكدونالدز السعيدة، وبالأحرى فقد اعتمد ذلك الصراع على عمل التمثيلات، على استدعاء أشباح الماضي وأزيائه لتثوير الحاضر. وبالضبط كما دعا ماركس لويس نابليون «فنانا بجدارة تنبع من أدائه»، كوميديا اعتبر أن تاريخ العالم هو كوميدياه الخاصة، فقد ذهب هول إلى القول إن تاتشر «مدبرة المنزل الطيبة الأكثر شعبية عندنا»، نجحت في تمثيل الرجل والمرأة التاتشريين فينا جميعا [21]، وبتصويرهما والحديث باسمهما.

وكتب هول يقول «مسألة الهيمنة هي، دائما، مسألة نظام ثقافي جديد . . . والسلطة الثقافية (هي) سلطة التعريف إسباغ المعنى على الأشياء، وتتجاوز سياسة التمثيل هذه الدولة والأحزاب السياسية لتمضي إلى ما دعاه غرامتشي «أشكال التنظيم الثقافي»، المدارس، والكنائس، والصحف، والمسارح، والدوريات

الأدبيـة ، والروايات المسلسـلة ، والمثقفـين الذين يعملون في هـذه المنظمات . ولأنها ليسـت مركز التسـوق أو السـجن ، بدت الثقافة نظاما عملاقا من المـدارس ، ويدا أن منتوجهـا ليـس هو الفرجـة أو الرصد بقدر ما هـو التلاوة في المـدارس ليمين الـولاء ، التعبير عن ذلك الهجين من الوطنية والشعبوية الذي اقتفى هول أثر غرامتشي ، داعيا إيـاه «الوطنـي – الشـعبي» . وقد ارتبـط ظهور نظرية ثقافـة الهيمنة هـذه ارتباطا وثيقا بالتحـولات العميقة في التعليـم العام ، والتي تنوعت ، بين إنشـاء «الجامعة المتنوعة» (multiuniversity) فـي الولايـات المتحـدة بعـد الحـرب ، وتعليـم الكبـار بغـرض التوظيف في أسـاس الدراسات الثقافية البريطانية ، إلى التمردات الطلابية العالمية في 1968 ، حتى المعارك التي دارت حول الفعل الإيجابي (affirmative action) (*) وإصلاح المقررات التعليمية في العقدين الأخيرين [22] .

وكان التفات هول إلى «الوطني – الشعبي» وإلى دور العنصريات في نشوئه جزءا من تحول حاد في علاقات القوة ، في الدراسات الثقافية ، بشكل عام ، وهو تحول وقع أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الفائت . فالتعلق بالثقافة الجماهيرية ، في فترة ما بعد الحرب الثانية ، باعتبار الثقافة وسيلة الاتصال ، بدأ يخلي مكانه لفكرة الثقافة باعتبارها مجتمعات ، باعتبارها شـعوبا . وعلى نحو متزايـد ، راحت الثقافة تعالج مسـألة الكيفية التي تنتج بها الشـعوب – الأمم ، العنصر ، والعرقية ، واللون ، والأقلية ، والجهة ، والشـتات ، والمهاجر ، وما بعد الكولونيالي – والخطابات الوطنية والإمبريالية التي قامت عليها تلك الأوهام المتصلة بالهوية العنصرية والعرقية .

وكانت للتحول أعراض ومؤشرات وافرة : المجادلة الكبرى حول الأعمال المرجعية ، وهـي المجادلـة التـي تبـين أنهـا لم تكن تـدور حـول الثقافـة الراقيـة والمتدنيـة ، بل حول السـمات المميـزة للغة وطنيـة ، وأدب ، ونظام تعليمي ، مسـار الكاتبين ما بعـد البنيويين غاياتـري سـبيفاك وإدوارد سـعيد مـن تأملاتهما المبكـرة حول الاختـلاف difference والبدايـات حتى نقدهما للنظـم الكولونيالية وبعـد الكولونيـالية ، النجاح الكبير في حقل الإنسانيات ، الذي حققه الكتاب الصغير عن القومية «المجتمعات المتخيلة» (Imagined Communities) لبنيديكـت ، والتراجـع النسـبي في مكانة رايموند وليمـز باعتباره رمزا

(*) رسم السياسات على نحو يتجنب تاريخا من التمييز العرقي والمذهبي ، وخلافه [المترجم] .

للدراسات الثقافية البريطانية والذي يرجع ، إلى حد كبير ، إلى عجزه الواضح عن رؤية مسائل الأمة ، والعرق ، والإمبراطورية ، وظهور المثقفين الرئيسيين في حركة التحرر الوطنية المناهضة للكولونيالية ، ممثلين بشخصيات مثل دي بوا ، وفانون ، وجيمس ، في التيار الرئيسي للنظرية الثقافية لشمال الأطلسي ، وعودة إيتيان باليبار Etienne Balibar إلى الظهور ، وهو منشئ القراءة الألتوسيرية لكتاب رأس المال ، باعتباره منظرا للعنصرية والوطنية ، وبعث الدراسات الأمريكية ، الفرع الأصلي لدراسة الهوية .

بوسع المرء أن يرى هذا التحول في النظرية الثقافية باعتباره قيامة الفكرة الأنثروبولوجية التعددية عن الثقافة باعتبارها طرائق العيش لشعوب بعينها ، وتأسيسا لدراسات الشخصية الوطنية . وفي الحقيقة ، نظر كل من المدافعين عن التعددية الثقافية والناقدين لها إلى هذا الأمر باعتباره «نظرية للثقافة تتمحور حول الهوية» ، واعتناقا ضمنيا لتعريف إيمانويل والرشتاين للثقافة : عندما نتحدث عن سمات لا هي عالمية ولا هي مزاج خاص ، فغالبا ما نستخدم مصطلح «الثقافة» . . . الثقافة هي طريقة في تلخيص الطرائق التي تميز بها الجماعات ذواتها عن غيرها من الجماعات . وبالنسبة إلي ، هذا التعريف تفوته ، على وجه التحديد ، تلك الجوانب فيما بعد الحداثة التي جعلت من فكرة «الممارسات والعادات» ، كأساس للثقافة ، فكرة تفتقر إلى الكفاية : الثقافة الجماهيرية المرتبطة بالسوق والدولة . وحقيقة الأمر أن الجوهر الراديكالي لنظريات الهوية الثقافية يكمن في حقيقة أنها ليست نظريات تعددية عن الجماعة أو العرق ، لكني أدعوها ، ناقلا عن أعمال نانسي فريزر Nancy Fraser «نظريات ثقافة الاعتراف» (recognition theories of culture) . وتستمد هذه النظريات الإلهام من النظريات الهيغلية/ الوجودية عن الثقافة التي ظهرت بالتزامن مع المجادلات التي دارت حول الثقافة الجماهيرية في خمسينيات القرن العشرين في «معاد للسامية ويهودي» (Anti – Semite and Jew) لسارتر ، وفي «الجنس الثاني» لسيمون دي بوفوار ، و«بشرة سوداء ، أقنعة بيضاء» لفانون ، وأظن أنها استلهمت حتى «استخدامات المعرفة بالقراءة» لهوغارت . وفي كل هذه الأعمال تكون ثقافة الهامش نتاج الجدل بين الذات والآخر ، حيث تتحول الذات إلى موضوع ، باعتبارها الآخر ، وتحرم من الاعتراف المتبادل . وتتنوع سياسات الاعتراف ، بين هجوم فانون على أوهام أي ثقافة ترتكز إلى الوطنية أو الهوية ، ودفاعه عن العنف المطهر الذي يمارسه أهل المستعمرات

في «معذبو الأرض» ، وبين تنمية الوعي التي سعت إلى إخراج عفاريت أيديولوجيات الدونية والهامشية المفروضة على الذات ، وصولا إلى المطالبة - الموجهة إلى الدولة والسوق - بالعدالة الثقافية ، وبـ«الفعل الإيجابي» باللغة البيروقراطية الفاجعة التي يتعين علينا الدفاع عنها . ولا تقوم «نظرية ثقافة الاعتراف» على جمعية ثقافة متعددة ، بل تقوم على ما اعتبرته غاياتري سبيفاك الفراغ الراديكالي لمقولة المهمش «الآخر الأدنى» [23] .

من النص إلى الشغل : نحو نظرية عمالية للثقافة

إن كانت نظريات التحليل الاجتماعي للثقافة - الدراسات الثقافية ، إن شئنا الإيجاز -نتاجا لاهتمام جديد بوسائل الاتصال التي تسيطر عليها قوى السوق والدولة ، فلا غرو أن بعثت نظريات ماركس عن الفتيشية والأيديولوجية . ويجب أن يكون واضحا أن هذا التحول لم يعن الانصراف عن الاقتصاد السياسي أو السياسة ، بل كان إعادة صياغة ، على نحو انقلابي لمفاهيمهما . لكن التحول الثقافي نادرا ما كان يعود إلى تبني تحليل ماركس لعملية الشغل ، وكان يمثل التفاتا عن الاهتمامات الماركسية الكلاسيكية بالعمل والإنتاج . ومن هذه الناحية فهو يشارك اليسار الجديد نفوره من «ميتافيزيقا العمل» .

وهكذا كان منظرو الثقافة أميل إلى الاهتمام بكتاب فوكو «الضبط والعقاب» منهم إلى الميل إلى التحليل الفارق لعملية الشغل عند هاري بريفرمان Harry Braverman في «العمل ورأس المال الاحتكاري» (Labor and Monopoly Capital) (1974) . وإذا كان فوكو قد انطلق من السجن ، فقد انطلق بريفرمان من المصنع والمكتب ، وما أسماه فوكو الضبط ، «الحركة في وسيط مقاوم» ، أطلق عليه بريفرمان اسمين : الإدارة والحرفة . وفي تضاد مع الإدارة العلمية في التايلورية ، راح يدافع عن حرفية علمية . وإذا كان فوكو قد طرح الخطوط العامة لنظرية ضبطية عن الثقافة ، فقد قدم بريفرمان ملامح لنظرية عن ثقافة العمل .

وقد تبدو المناداة بنظرية عن ثقافة العمل أمرا غريبا ، عودة شاذة إلى «ميتافيزيقا العمل» . وإذا كان هناك ما تبقى من الماركسية في اقتصادنا الكومبيوتري ما بعد الفوردي وما بعد الصناعي ، فليس واردا أن يكون ذلك متعلقا بالشغل ، بل بالسوق . فلا أحد منا يعمل ، حقا ، بل نحن ، ببساطة نبيع أيام الأسبوع لنشتري نهايات الأسبوع (weekends) . والحلم الرأسمالي بالأتمتة الكاملة لا يموت أبدا - خطوط

الإنتاج الروبوتية، الناشر المكتبي، والمال الذي يلد مالا في سوق للأوراق المالية لا تكف عن الصعود. وبيت مايكروسوفت الكبير عند بيل غيتس هو أحدث صياغة ليوتوبيا من دون شغل. وغالبا ما يبدو أنه، حتى اليسار، تخلى عن فكرة الإنتاج، ويركز كل نقد راديكالي أو ليبرالي للرأسمالية، على وجه التقريب، وكما لاحظ هاري بريفرمان، على الرأسمالية كنمط للتوزيع أكثر منها نمطا للإنتاج. وقد ذهبت كثرة من الراديكاليين الأنثروبولوجيين، والبيئين، ودعاة النسوية بوضوح، إلى أن الماركسية هي، وفق عبارة بودريارد الشهيرة «مرآة للإنتاج»، أسيرة لرغبة القرن التاسع عشر في السيطرة على الطبيعة باستغلال متصاعد وذاتي التدمير للطاقة والموارد.

وفوق ذلك، يبدو أن الشغل والثقافة نقيضان، من عدة نواح. فالثقافة ينظر إليها كمكافىء للترفيه، وليس للعمل، الرمزي وليس المادي؛ فهي التسوق والسياحة لا الوظائف، هي الجنس، والرغبة، والشطحات، لا الشغل. والإشارة إلى ترددنا في تصوير الشغل في حكاياتنا الشعبية، هي أمر بديهي. وساكن المريخ الذي يسطو على مخزون محل فيديو عادي يكون من المنطقي أن يخلص إلى أن البشر ينفقون من وقتهم في ممارسة الجنس أكثر مما ينفقون في الشغل. ويبقى معظم الشغل غيرمرئي: وكلنا رأى من أماكن الاستهلاك أكثر مما رأى من أماكن الإنتاج: محلات ذا غاب (The Gap) في مركز التسوق، وليس ورش إنتاج الملابس، معارض سيارات هوندا، وليس مصنع السيارات، فراريج بيردو Perdue في السوبرماركت، وليس معامل تجهيز الفراريج. وأماكن الاستهلاك هذه، بالطبع، هي أماكن لشغل، لكنها ليست مصادفة أننا نميل إلى اعتبار عمال الصف الأمامي - سائقي شركة البريد السريع «يو بي إس» (UPS) في إضراب العام 1997، مثلا - باعتبارهم الفئات الأكثر تمثيلا بين العمال.

لكن بريفرمان يذكرنا أن الشغل والثقافة مرادفان، وليسا نقيضين. فالثقافة هي نتاج العمل وثمرته، وهي جزء من عملية الشغل ذاتها، مستشهدا بالعبارة الشهيرة في «رأس المال»: «ما يميز أسوأ المعماريين عن أفضل النحلات هو هذا، أن المعماري يقيم البنية في الخيال قبل أن يقيمها في الواقع. وفي نهاية كل عملية شغل نتحصل على نتيجة كانت موجودة، بالفعل، في خيال العامل من البداية» - وهو يشير إلى أنه في تعريف ماركس للعمل الإنساني صدى لتعريف أرسطو، للفن. فالعمل والثقافة الإنسانيان محكومان بالغرض، واعيان، وموجهان بفكر مفهومي [24].

وهكـذا فالخـط الفاصـل فـي هذه النظريـة عـن الثقافة ليس ذلـك القائم بـين الدولة والسـوق ، ولا ذلـك الممتـد بين الـذات والآخـر ، الرجـال والنسـاء ، اليهـود والأغيار ، الإغريق والبرابرة ، رعاة البقر والهنود . هو ، بالأحرى ، الخط بين التصور والتنفيذ ، وإذا لجأنا إلى المقارنة بالموسـيقى ، فهو الخط الفاصل بين التأليف والأداء . والجانب الأساسـي فـي العمل البشـري ، برأي بريفرمان ، هو أن وحدة التصـور والتنفيذ يمكن أن تنفصم في الزمان ، والفضاء ، والقوة الدافعة ، وهذا هو ما ينتج الثقافة الإنسـانية . فيمكن لشخص ما أن يضع التصور ، ويكون بوسع آخر أن ينفذ . وهذه هي قوة العمل البشري ومأساته ، فـي آن معا . فيمكـن توصيل مفهوم من وقت وزمان معينين إلى غيرهما بوسـائل اتصال متقدمة : الكتابة ووسـائل الاستنسـاخ الميكانيكية والإليكترونية . ويمكن حفظه بوسـائل تخزيـن متنوعة - الكتب ، والقوالب ، والآلات ، وبرامـج الكمبيوتر - لينفذ لاحقا ، بل وبعد قرون ، حيث إننا نعرض مسـرحيات شكسبير وسـيمفونيات بيتهوفن ، في إخراج جديـد . لكـن هذا الفصل ذاته يسـمح بنزع المهـارة عن الحرف التي تقـوم عليها الفنون ، وينقل الفن والثقافة إلى مملكة روحية ، بعيدا عن عالم العمل اليدوي .

وهكـذا فالوحـدة بين العمـل العقلي واليـدوي والفصل بينهما هي نقطـة البداية لأي نظريـة عـن ثقافـة العمل . وبالطبـع ، فنحن نـدرك الفصل بينهما أكثـر مما ندرك وحدتهما ، وذلك ، وفق ما يذهب إليه بريفرمان ، على اعتبار أن

> *الفصـل بين اليد والمخ هـي الخطـوة المفردة الأكثر حسـما علـى طريق تقسـيم العمـل في نمط الإنتـاج الرأسـمالي . . . ووحـدة الفكـر والعمل ، والتصـور والتنفيذ ، واليـد والعقل ، التي هددتها الرأسـمالية منـذ بدايتها ، هـي الآن مهددة بانحلال ممنهـج يوظف جميع موارد العلـم والتخصصات الهندسية المختلفة التي تقوم عليه .*

وعلـى الرغم من أن كل عمل يدوي يبقى منطويا على عنصر عقلي ، وكل عمل عقلـي فيه عنصر يـدوي - حتى الملازم تروي في مسلسـل «سـتارترك» (StarTrek) يرهقهـا التدريـب علـى التخاطـر بطريقـة «البيتازويـد» (Betazoids) (*) باعتبارهـا مستشـارة السـفينة فوهم الفصل بينهما وهم حقيقي . ويكتب غرامتشي قائلا إن كل الناس مثقفون ، في نسخة كلاسيكية من هذه النظرية ، لكن وظيفة المثقف في مجتمع

(*) البيتازويد : هم سكان كوكب بيتازيد في المسلسل التلفزيوني «ستارترك» (StarTrek) [المترجم] .

معين ليست للجميع . وهكذا تظهر الثقافة ، وبالتزامن ، كشيء موجود لدينا جميعا (عكس الثقافة عند آرنولد) وكشيء تخصصت فيه القلة . تبدو الثقافة لنا كمخزون هائل من العمل العقلي المتراكم - تاريخا لوعي ، كما يفهم من أحد المجازات . ويبدو هذا العمل العقلي المتراكم ملكا لطبقات منفصلة ، طبقات مرفهة ، أو مثقفة ، أومفكرة ، أو لزمن منفصل ، زمن الترفيه : ومن هنا تبدو مركزية النضال من أجل يوم العمل ذي الساعات الثماني ، وعطلة نهاية الأسبوع ، والإجازات المدفوعة الأجر ، والحق في تعليم الشباب ، وفي تقاعد الكبار [25] .

وتماما كما أن المقابلات بين العام والخاص ، وبين الحرية والمساواة تؤرق الفكر الليبرالي ، فالتناقض الذي ينطوي عليه التوحد والانفصال في العمل العقلي واليدوي يطارد جميع النظريات الاشتراكية عن الثقافة ، فهو يكمن وراء عدد من المناظرات الكلاسيكية التي نادرا ما يدخلها المفكرون الليبراليون ، إن دخلوها ، أصلا : تلك التي تدور حول القاعدة والبنية الفوقية في الفكر الاجتماعي ، وحول العلاقة بين العمال والمثقفين في التنظيمات السياسية . وليس غريبا أن تكون كثرة من الصور الطوبوية ، الأكثر قوة في التراث الاشتراكي ، هي صور الاتحاد بين العمل الذهني واليدوي : الرؤية الساخرة من نفسها ، عند ماركس ، عن مجتمع يمكن للمرء فيه أن «يمارس القنص في الصباح ، ويصيد السمك في الأصيل ، ويعتني بالماشية مساء ، ويمارس النقد بعد العشاء . . . من دون أن يصبح ، أبدا ، قناصا ، أو صياد سمك ، أو راعيا ، أو ناقدا» ، المثال المهني عند وليم موريس ، شعار الإدارة الذاتية للعمال ، والتجارب المجتمعية المتباينة من مزرعة بروك Brook Farm (*) إلى «العامل الكاثوليكي» (Catholic Worker) عند دوروثي داي (**) [26] .

وبوسعك أن تقول إن هذا كله طيب ، ولكن ما الذي يترتب على نظرية لثقافة العمل كهذه؟ ليس المقصود بها أن تحل محل النظريات الثقافية التي بينت خطوطها العامة . نحن نعيش في ثقافة منقسمة ومتشيئة ، وكل تحليل من التحليلات

(*) هي تجربة للعيش المشترك أسسها القسيس الموحد جورج ريبلي مع زوجته صوفيا في أربعينيات القرن التاسع عشر بولاية ماساتشوستس ، وكانت بمنزلة شركة مساهمة تعد مساهميها بحصة من أرباح المزرعة مقابل تقاسم أعباء العمل فيها [المحررة] .

(**) Dorothy Day (1897 - 1980) : صحافية أمريكية وناشطة كاثوليكية أسست حركة العامل الكاثوليكي مع زميلها بيتر مورين ، وهي حركة سلمية قدمت العون والمساعدات المباشرة للفقراء والمشردين والمعوزين [المحررة] .

الاجتماعية للثقافة عند اليسار الجديد - السلعة ، الاستثمار ، الضبط ، الهيمنة ، والاعتراف - لديه قدرته التأويلية ، وكما اعتدنا أن نقول ، لديه استقلاله النسبي . لكن نظرية ثقافة العمل تعالج بالفعل عددا من أوجه الضعف والمشكلات الزائفة في المفهومات الأخرى هذه .

أولا ، يمكن لنظرية ثقافة العمل أن تمضي بنا بعيدا عن المجال الصاخب للسوق في تحليل الثقافة الجماهيرية ، مذكرة إيانا بأن المجابهة الظاهرة بين السلع الثقافية والمستهلكين الثقافيين تحجب موقع العمال في صناعة الثقافة . وإذا كان محالا أن تكون هناك قراءة لا جدال فيها ، فالأمر ذاته ينصرف إلى أي تأليف أو أداء . والتناقض الرئيسي في صناعة الثقافة هو أنها ليست آليّاتية ، لكنها تعتمد على بيع نواتج قوى عمل معينة . ونتيجة لذلك ، وكما أسهبت في التوضيح ، في كتاب «الجبهة الثقافية» (The Cultural Front) ، فالصراعات بين «المغمورين» و«النجوم» في صناعات الثقافة هي أمور أساسية لاستيعاب أي محاولة لفهم الثقافة الجماهيرية . ومع سيطرة التقانات الرقمية على المهارات الثقافية - فكر في تأثير الموسيقات المركبة والمكونة من عينات على العازفين المعاصرين - تتزايد أهمية نموذج بريفرمان ، أكثر وأكثر ، بالنسبة إلى الدراسات الثقافية . وفوق ذلك ، فبتذكيرنا بالتمييز التحليلي المهم بين عملية الشغل وعملية تثبيت الأسعار ، بين المحتوى المادي للنشاط الإنساني المحكوم بالغرض والشكل المعين الذي يتخذه العمل ، في ظل الرأسمالية ، تحترس نظرية العمل الثقافي من النزول بالثقافة إلى مستوى التسليع .

ثانيا ، فإن نظرية العمل الثقافي تتلافى ضعفا أساسيا في النظريات السياسية عن الثقافة ، مرة أخرى ، فالسياسي تستخدم ، هنا ، بالمعنى الضيق . وأحد أسباب تشبثي بمفهوم الثقافة ، مفضلا ذلك على الارتداد إلى مفهوم الأيديولوجية الكلاسيكي - يحدث كثيرا أني أسعد أن أدعو ما أفعله دراسات أيديولوجية أكثر مما أدعوها دراسات ثقافية - هو أن مفهوم الأيديولوجية يبقى مصطلحا سياسيا ، يتصل بالسلطة ، والسيطرة ، والتقنين . ومن نقاط الضعف في كل من نظريتي ثقافة الضبط و ثقافة الهيمنة ذلك الميل إلى رؤية الثقافة ، كلها ، باعتبارها ، أولا وقبل كل شيء ، سلاحا ، أداة لبناء الذوات ، بشكل أو بآخر . وقد انتهى ذلك ببعض المنخرطين في الدراسات الثقافية ، وبينهم إريك لوت Eric Lott إلى المطالبة ببعث الجمالي . ومن المفارقات أن بواكير أعمال لوت كانت مثالا على

ما قال عنه «تعريف الثقافة بأنها طريقة كاملة للصراع» ، وعندما أنظر إلى «دور الثقافة في التنمية السياسية» ، فإني أفكر في أن ما يريده لوت ليس الجمالي ، بقدر ما هو شعور بأن الثقافة هي نوع من العمل له جذوره في حواسنا بقدر ما له جذوره في سياساتنا ، وفي المواد والأدوات الخاصة بها ، وهكذا فهي تمضي دائما إلى ما بعد الوظائف الأيديولوجية التي يجري التأكيد عليها في التعريفات السياسية للثقافة [27] .

وبهذه الكيفية ، فإن نظرية ثقافة العمل تثري ، أيضا ، الدفاع المؤثر عند فريدريك جيمسون عن العناصر الطوبوية في النتاجات الثقافية . وبالنسبة إلى جيمسون ، فاليوتوبيا لا تتمثل في الرغبة والمتعة الخاصتين ، بل في تحقق التمنيات الجمعية ، خيال المجتمع . لكن لا بد للمرء أن يضيف إلى هذا موروثا من الجماليات الكلاسيكية الألمانية ، الوعد باللعب ، بالعمل غير المغترب . كيف يتحول العمل إلى جمال ، خاصة ونحن لا نرغب ، عادة ، في النظر إليه؟ يرتبط الأداء ، دائما ، باقتصاد صارم يقوم على متى يمكنك ومتى لا يمكنك أن تظهر لهم أن عرقك يسيل . كيف تصبح إيقاعات العمل إيقاعات الفن؟ إن فرضية «لاوعي العمل» يمكن أن تعني أن مؤرخي الثقافة ومفسريها بوسعهم استكشاف العلاقات بين أشكال العمل وأشكال الفن ، ليس فقط في تلك الأشكال الكلاسيكية من الفن الشعبي - الألحفة ، ترانيم البحارة ، أغنيات الحقول - حيث تبدو الصلات مباشرة ، لكن في الفنون والأنشطة الترفيهية التي تبدو أبعد ما يمكن عن عالم الشغل .

وأخيرا ، فإن نظرية ثقافة العمل تذكرنا بأن ثقافات المهمشين ، الآخرين الأقل شأنا ، المطالبة بالاعتراف وبالعدالة الثقافية ، ليست مجرد تعبير عن هوية ما ، موجودة سلفا ، فأشكال الاتحاد والفصام فيها هي النواتج المنقولة لأشكال العمل - الولادة ، العبودية ، المعمل المعرق ، خط الإنتاج - التي أخضع لها المهمشون . ويجدر بنا أن نتذكر أن واحدا من أقوى الأعمال فيما أسميته «نظرية ثقافة الاعتراف» كتاب «الصمت» (Silences) لتيلي أولسن Tilie Olsen (1978) كان ، هو الآخر ، تعبيرا عن نظرية ثقافة العمل ، إذ نظرت أولسن إلى العمل وإلى الفن باعتبارهما وجهين للواقع ذاته . والإهداء ، في كتاب «الصمت» يقول «إلى ناسنا الذين جرى إسكاتهم ، فيما استهلكت حيواتهم ، قرنا بعد قرن ، في العمل اليومي الشاق والأساسي للحفاظ على الحياة البشرية . وفنهم ، الذي صنعوه رغم ذلك - شأن مساهماتهم الأخرى - مجهل ، لم يحظ بالاحترام ، بالاعتراف ، ضائع» [28] .

وإذا كان الانفجار الثوري في وسائل الاتصال - الصناعات الثقافية الضخمة والأجهزة الثقافية للدولة - هو الذي وضع أجندة الدراسات الثقافية في النصف الثاني من القرن العشرين ، فلربما كانت اعتيادية هذه الوسائل ، اليوم ، هي ذاتها القادرة على إعادتنا إلى موضعها في الحياة اليومية ، إلى معنى للثقافة ، ليس باعتبارها مجرد طرائق خاصة للعيش في مجتمعات صغيرة ومتمايزة ولها هويتها ، ولا بوصفها الفنون الراقية الجديدة في ستوديوهات ديزني ونينتندو ، لكن كوسائل للتعيش عند عمال نقالين ومهاجرين . ففي دائرة قوة العمل ، يكون يوم العمل هو نقطة الاستهلاك ، والثقافة هي العمل المنتج لقوة العمل . وكما يقول ديفيد هارفي David Harvey فإن «فشل ماركس ، المدهش على نحو ما ، في إنجاز أي دراسة منهجية للعمليات التي تحكم إنتاج وإعادة إنتاج طاقة العمل ذاتها . . . واحدة من الثغرات الأشد خطورة في نظرية ماركس ذاتها ، وهي ثغرة يبدو من الصعب للغاية سدها ، ولو لمجرد أن العلاقات بين التراكم والعمليات الاجتماعية لإعادة إنتاج طاقة العمل تختفي في متاهة من التعقيد ، لدرجة أنه يبدو أنها تتحدى التحليل» ، ذلك أن طاقة العمل تبقى سلعة عجيبة من حيث إنها ، بخلاف غيرها من السلع ، لا تنتج كسلعة [29] .

والثقافة هي الاسم الخاص بتلك السمات التي تشكل ، وتخضع ، وتضبط ، وتسلي ، وتضع شروط القدرة على العمل . وفيها تكمن المقاومة للتحول إلى طاقة عمل . إنها العالم الحافل بالتناقضات للشغل في ظل القيمة ، العمل غير المأجور و«غير المنتج» ، داخل البيت وفي ما أسماه الماركسيون المستقلون «المصنع الاجتماعي» ، لكنه أيضا العالم الحافل بالتناقضات لفنون الحياة اليومية ، لما أسماه ماركس «مسرات العامل» و«الاحتياجات والمسرات الاجتماعية» التي يستدعيها «النمو السريع لرأس المال المنتج» . وتبقى متاهة التعقيد - متاهة رأس المال ، والعمل ، والثقافة - هي التحدي أمام دراسات ثقافية تحررية [30] .

6

نهاية الثقافة الجماهيرية: التشيؤ واليوتوبيا في سنوات ريغان

«لا وجود حولنا لثقافة جماهيرية ، إنها العنصر الذي نتنفسه جميعا»

المؤلف

أنتجت فترة الريغانية والتاتشرية ، التي امتدت من نهاية السبعينيات إلى أوائل التسعينيات من القرن العشرين ، على وجه التقريب ، نهضة في دراسة الثقافة الشعبية أو الجماهيرية ، في جامعات الولايات المتحدة والمملكة المتحدة . وعلى رغم أن اكتشاف المثقفين لـ «ثقافة الشعب» ، على هذا النحو ، لم يكن ، على الإطلاق ، أمرا غير مسبوق (وفي الحقيقة فإن أحد النصوص الرئيسية في هذه النهضة «الثقافة الشعبية في بدايات أوروبا الحديثة» Popular Culture in Early Modern Europe لبيتر بيرك Peter Burke (1978) يبدأ

بتقرير عن أول اكتشاف حديث للثقافة الشعبية) فقد بقي عرضا من أعراض الحالة السياسية والثقافية، وتفسيرا جديدا، على نحو مائز، للمنطقة التي تنوعت تسميتها، كثقافة شعبية، أو جماهيرية، أو تجارية، أو عامية. وقد بدأ هذا التفسير في مواجهة مأزق، بدأ من شعور بوجود تناقض غير قابل للحل، في النقد الثقافي. فاختيار المرء لمصطلحه - «الثقافة الجماهيرية» أو «الثقافة الشعبية» - كان اختيارا ينطوي على انحياز. ففي المملكة المتحدة كان التعارض يشار إليه، على نحو رمزي، بأنه تعارض بين البنيوية وبين الثقافانية [1]، وفي الولايات المتحدة كان بين النقد الفرانكفورتي لصناعة الثقافة وبين الشعبوية [2]، وسيطرت محاولة التسامي على هذه التعارضات على المجادلات النظرية والتاريخية والتفسيرية.

وربما كانت مقالتا العام 1979 «التشيؤ واليوتوبيا في الثقافة الجماهيرية» لفريدريك جيمسون و«ملاحظات حول تفكيك الشعبي» Notes on Deconstructing The Popular لستيوارت هول، هما الصياغتين الأبلغ تأثيرا، للتفسير الجديد [3]. وشاعت ادعاءاتهما المركزية - بأن نواتج الثقافة الجماهيرية هي، في آن معا، أيديولوجية وطوبوية، وأن الثقافة الشعبية ليست شكلا من أشكال السيطرة الاجتماعية، ولا هي شكل من أشكال التعبير الطبقي، بل أرض متنازع عليها - وصارت اللحن الافتتاحي، في كثرة من النقاشات حول الثقافة الشعبية. وفقدت القطبية الراسخة لنهاية سبعينيات القرن الماضي قوتها المغناطيسية، ولم يعد يجد الدافع لإدانة الثقافة الشعبية أو للاحتفاء بها سوى قلة من نقاد الثقافة أومؤرخيها اليساريين. ولم تعد اعتبارات الثقافة الشعبية مجرد مناسبات لإظهار الحزن على ما حل بالثقافة من تدهور، أو على الانزلاق الواعي إلى الصعلكة الثقافية. ويقينا، فإن دراسة الثقافة الشعبية، وقد صارت ينظر إليها باعتبارها تلك الأرض المتنازع عليها كبنية شيدتها صناعات الثقافة، والجهاز الثقافي للدولة، والأشكال والممارسات الرمزية للطبقات المهمشة، أصبحت مركز الدراسات الثقافية، عموما.

وأنا أريد، في هذا الفصل، أن أتفكر في تبعات هذه النقلة، هل انحصرت في مجرد تأسيس مصفوفة أكاديمية جديدة، طريقة لإنتاج بحوث جديدة تعالج مواد كانت، فيما مضى، موضع احتقار؟ هل أبقت على أي اتصال مع نقد ثقافي أوسع، فضلا عن أي مشروع لإعادة بناء الثقافة؟ أم أنها كانت، كما قال عنها المتشككون

والمرتابون ، طريقة يعثر بها الأكاديميون اليساريون على لحظات مقاومة وتخريب في «دالاس» Dallas و«السلالة» Dynasty (*)(4) ما الذي ربط بين إعادة النظر ، على هذا النحو ، في الثقافة الجماهيرية وبين اعتبارات تاريخ الطبقة العاملة وثقافتها؟ سوف أبدأ بإعادة النظر فيما ذهب إليه جيمسون وهول ، والإشارة إلى بعض أسباب ما لقيته وجهات نظرهما هذه من قبول واسع ، ثم أمضي ، بعد ذلك ، إلى القول إن تحقيق التكامل بين تحليل أشكال السلعة وتحليل التكوينات الطبقية ، وكذلك إعادة تموضع دراسة الثقافة الشعبية أو الجماهيرية ، داخل دراسات ثقافية أكثر شمولية ، يمثل أفضل السبل لتجنب التهويلات الساخرة من جانب النقاد .

وتبدو مقالتا جيمسون وهول ، لأول وهلة ، شديدتي الاختلاف . فمقالة جيمسون ، وهي العمل المركزي في عملية إطلاق مجلة «سوشيال تيكست» (Social Text) [«النص الاجتماعي» - المترجم] كانت موجهة إلى نقاد الأدب ، والسينما ، والثقافة ، فيما قرئت مقالة هول ، لأول مرة ، على تجمع للمؤرخين في ورشة حول التاريخ . وتتمحور اهتمامات جيمسون حول تفسير النصوص الثقافية . أما هول فيبدأ بقضية تحقيب التحولات الثقافية . وفوق ذلك ، فقد كان الخطاب الثقافي اليساري في الولايات المتحدة ، آنذاك ، مقيدا ، إلى حد كبير ، بالترجمات الحديثة نسبيا لنظرية فرانكفورت النقدية وبما بعد البنيوية عند دريدا . وقد رمزت الضجة التي أثارها هجوم إي بي تومسون E. P. Thomson على الألتوسيرية البريطانية إلى التشكل المختلف ، تماما ، في المملكة المتحدة . وعلى الرغم من ذلك ، ومع وجود اختلافات في الوجهة المقصودة وفي الموقع الذي تنطلقان منه ، فقد اشتركت مقالتا جيمسون وهول في العديد من الحجج الرئيسية . أولا ، أبرزت المقالتان المركزية السياسية للثقافة . وزعمتا أن المرء يسيء فهم المجتمع المعاصر ، إن فكر في الثقافة باعتبارها ترفيها ، أو تسلية ، أو هروبا ، أو كل ما هو مخالف لـ «الحياة الحقيقية» . ذلك لأنه ، وكما قال جيمسون :

> *يتعين أن نسأل سوسيولوجيي التلاعب . . . إن كانوا يعيشون على الكوكب نفسه الذي نعيش عليه . . . فالثقافة ، وهي أبعد ما تكون عن أمر عارض ، مثل قراءة كتاب جيد ، كل شهر ، أو رحلة إلى سينما السيارات ،*

(*) «دالاس» و«داينستي» مسلسلان تلفزيونيان شهيران راجا في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي ، وتدور أحداثهما حول محوري المال والعاطفة لأسر أمريكية غنية [المحررة] .

تبدو لي جوهر المجتمع الاستهلاكي ذاته . . . فالثقافة تعالج كل شيء ، إلى درجة أنه حتى «المستويات» السياسية والأيديولوجية يتعين أن تبدأ بالإفلات من قبضة الشكل الأولي لها وهو الثقافة .

وبالمثل ، فقد اعتمد منطق هول على شعوره بأن الثقافة الشعبية لم تكن مجرد «تلك الأشياء التي يفعلها «الناس» ، أو التي فعلوها . . الولع بالحمائم ، وجمع طوابع البريد ، وتطيير البطات أعلى الحائط من فوق السور ، وأقزام الحديقة» . وبالأحرى فإن «الثقافة الشعبية هي ثقافة المواقع التي يدور فوقها الصراع من أجل ثقافة الأقوياء أو ضدها . . . إنها أحد المواضع التي يمكن أن تتأسس فيها الاشتراكية . ويخلص هول إلى أن «ذلك هو سر أهمية الثقافة الشعبية . وإلا ، وهذه هي الحقيقة ، فأنا لا أعبأ بها» [5] .

وثانيا ، فقد حاول جيمسون وهول التسامي على تناقضات السيطرة الاجتماعية والتعبير الطبقي ، مثل الاحتواء والمقاومة ، والاستيعاب والاستقلال ، والتلاعب والتخريب ، التي شيدت معظم الطرائق التي يُنظر بها إلى الثقافة الشعبية . وقد فعلا ذلك ، ليس بتجاهل التعارض ولكن بإعادة تعيين مواقعه . وهكذا ، فلم يكتفيا بالاحتجاج على الموقفين اللذين يتبادلان الإقصاء ، الموقف القائل إن الثقافة الجماهيرية «بكاملها» منتوج صناعي للتلاعب]بالجماهير – المترجم[أو القائل إنها «بكاملها» إبداع ثقافي أصيل ، لكنهما رفضا ، أيضا ، الفصل الذي يشار إليه ، مجازا ، بفصل الغنم عن الماعز ، وهو فصل الثقافة الشعبية التقدمية عن الثقافة الجماهيرية الرجعية . وفي الحقيقة ، فقد ذهبا إلى أن أيا من القطبين ليس له وجود ، وأن كل إبداع ثقافي في المجتمع الرأسمالي منقسم على نفسه . وكما كتب هول : «إن لم تكن أشكال الثقافة التجارية الشعبية الجاري تأمينها تلاعبية خالصة ، فذلك لأنه ، بجوار المناشدات الزائفة ، والاختزالات ، والتسطيحات ، والتعويقات ، فهناك أيضا عناصر الاعتراف وتحديد الهويات ، شيء يقارب إعادة خلق خبرات ومواقف يمكن التعرف عليها ، ويتجاوب معها الناس . «ويشير جيمسون ، أيضا ، إلى أن «أعمال الثقافة الجماهيرية لا يمكن لها أن تكون أيديولوجية من دون أن تصبح في الوقت ذاته طوبوية ، بشكل ضمني . . . ولا يمكنها التلاعب إلا إذا طرحت النزر اليسير من الصدق في محتواها كرشوة مغرية للجمهور الذي يوشك أن يوقع به التلاعب . . . وأعمال كهذه لا يمكنها أن تعالج المخاوف المتعلقة بالنظام الاجتماعي ما لم تستعدها ، أولا ، وتمنحها تعبيرا مبسطا» [6] .

لكن هذا لا يقف عند حد «إنقاذ» الثقافة التجارية، فهو يضع موضع التساؤل أي فكرة عن ثقافة شعبية نقية الأصالة. فهول يذهب إلى أنه «ما من شريحة أصيلة، منفصلة، مستقلة، في ثقافة الطبقة العاملة يمكن العثور عليها». ويسأل، في تفكر موجز في الإمبريالية الشعبية» هل كان بوسعنا أن نتوقع غير ذلك؟ كيف لنا أن نفسر... ثقافة الطبقة المغلوبة... التي بقيت بعيدة عن أي تأثر بالأيديولوجية المسيطرة البالغة القوة؟ ويذهب جيمسون، أيضا، إلى أن «الشعبي لم يعد له وجود» وإلى أنه، حتى «الفن السياسي» هو سؤال أكثر مما هو إجابة [7].

إنه جدل الاحتواء والمقاومة، جدل التشيؤ واليوتوبيا، هو الذي يحدد الثقافة الشعبية أو الجماهيرية عند جيمسون وهول، وإن كان هول يؤكد على المعارك الناشبة حول النصوص، والمشغولات الفنية، والأداءات - «الصراع المتصل، والذي هو، بالضرورة، غير منتظم وغير متكافئ، الذي تخوضه الثقافة المسيطرة، على الدوام، بهدف بعثرة الثقافة الشعبية وإعادة تنظيمها» - فيما يؤكد جيمسون على الصراع داخل الأشكال الرمزية، ذاتها [8].

وأخيرا، فكل من هول وجيمسون يثير تساؤلات حول الفصل بين الثقافة الراقية والثقافة الشعبية، لا بقلب التقويم، ولا بتذويب الفوارق، لكن بتجاوز ما يدعوه جيمسون» المشكلة الزائفة المتعلقة بالقيمة». ويذهب جيمسون إلى أن الثقافة الجماهيرية والحداثة هما وفق عبارة آدورنو الشهيرة «نصفان انفصلا عنوة، لحرية متكاملة، وإن كان مجموعهما لا يؤدي إليها»، فهما يتقاسمان حالة اجتماعية وجمالية، واستجاباتهما لمشكلتي الشكل والجمهور المتلقي متكاملتان. من جهة أخرى، فإن هول يركز الانتباه على عملية إنشاء الحدود، على الطريقة التي يصبح بها فصل الثقافة عن اللاثقافة ممارسة للسلطة الثقافية، يجب أن تكون، هي نفسها، محل رصد [9].

وكل هذه دفوع قوية ومحل جدل، واهتمامي هنا لا ينصب على إحكام صياغتها أو على الدفاع عنها (ولا على التمييز بين جيمس وهول) بقدر ما ينصب على الإشارة إلى العديد من الأسباب التي جعلتها موضع قبول بين المثقفين الاشتراكيين في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين. أولا، أغلق نظاما ريغان وتاتشر الباب على حقبة الازدهار والاضطراب التي تلت الحرب العالمية الثانية، الحقبة التي تسمى،

الآن حقبة ما بعد الحداثة ، والستينيات ، والقرن الأمريكي . وبالطبع ، فقد كانت النهاية ماثلة للعيان مع كساد 1973 – 1974 وانهيار التمردات التي نشبت نهاية الستينيات من القرن الفائت ، ورغم ذلك فقد تميزت السبعينيات من ذلك القرن بأزمة الشرعية المتواصلة التي أفضت إلى سقوط رئيس أمريكي ثان – وثالث إذا عددنا فشل جيمي كارتر في إنشاء كتلة مهيمنة – وشهدت انتصارات التحرر الوطني والحركات الاشتراكية في فيتنام وأنغولا وموزمبيق وجامايكا وغرينادا ونيكاراغوا ، وغالبا ما تسبب نجاح نظام ريغان في إنشاء كتلة تاريخية جديدة ، وفي إمداد النظم التسلطية وقوى الثورة المضادة بحياة جديدة ، وبشكل خاص نجاحه في صياغة أيديولوجية وطنية شعبية جديدة ، وهي شعبوية صريحة ، في إرباك النقاد اليساريين . وقد تطلبت القدرات الخاصة التي كانت لدى «المبلغ العظيم» الذي بدا مقدم برامج إذاعية أو داعية دينيا تلفزيونيا أكثر مما هو ممثل هوليوودي ، تفسيرا ثقافيا . ففيما بدا أن نجاح ريتشارد نيكسون جرى تفسيره على نحو كاف من قبل من كشفوا زيفه في الميديا بما فصلوه عن «الترويج» للرئيس ، فإن ريغان أربك دعاة نظرية التلاعب . كانت هناك تلك البشارة الطوباوية في السردية الريغانية ، تلك الرشوة بالوهم ، عنصر الاعتراف ، وليس مثيرا للاستغراب أن أرقى تفسيرين لنظام ريغان («أمريكا ريغان» Regan's America لغاري ويلز Garry wills و«رونالد ريغان ، الفيلم» Ronald Regan ، The Movie لمايكل روجين Michael Rogin يقومان على جدل الأيديولوجية واليوتوبيا في الثقافة الشعبية . وبالمثل ، فإن المناقشة النظرية للثقافة الشعبية عند ستيوارت هول اكتسبت ما لها من قوة باشتمالها على تفسيره البالغ التأثير للشعبوية السلطوية في «الاستعراض الكبير المتجه يمينا» Great Moving Right Show [10] عند تاتشر (وريغان) .

وحفزت أزمة الحركة النسوية ، أيضا ، على إعادة التقويم للثقافة الشعبية أو الجماهيرية . وشأن كثرة من الحركات المتمردة ، فقد ولدت الحركة النسوية معادية ، بعناد ، للثقافة الجماهيرية ، فدانت ، وسخرت ، وانتقدت اللوازم الشعبية للأنثى – الجمال ، والزينة ، والموضة ، والسينما الهوليوودية ، والإعلان . كانت الثقافة النسوية طليعية الحس ، ساعية إلى أشكال جديدة ، ولغات جديدة ، وصور جديدة لخبرة المرأة ، منشئة مجالات عامة جديدة . ولكن بحلول ثمانينيات القرن الماضي كانت الأزمات السياسية والنجاحات الخاصة بالحركة النسوية – حشد النساء المناهضات

للنسوية من قبل اليمين ، والخطوط الفاصلة حسب العرق ، والطبقة ، والجيل ، واتساع شعبية النسوية الاقتصادية في أوساط نساء الطبقة العاملة ، اللاتي انتظمن حديثا - قد أفضت إلى إعادة تقويم للثقافة التجارية الموجهة للنساء . وربما كان العمل النقدي الأكثر إثارة للانتباه في نهضة دراسات الثقافة الشعبية هو ما ظهر في المناظرات حول الروايات العاطفية الشعبية وحول الميلودراما الهوليوودية [11] .

ثالثا ، كان الاهتمام بمقالتي جيمسون وهول مظهرا من مظاهر الاعتراف بما بعد الحداثة ، وتسميتها ، والقبول بها . ويمكن تعريف ما بعد الحداثة بأنها إعادة تقويم الثقافة الجماهيرية من قبل الفنانين ، والكتاب ، والنقاد ، والمعماريين : تعلم من لاس فيغاس . ويمكن رؤية جيمسون ، في ضوء هذا كله ، لا باعتباره مجرد محلل لما بعد الحداثة ، لكن باعتباره منظرا نموذجيا لما بعد الحداثة . وإذا كانت الحداثة والثقافة الجماهيرية تظهران معا «باعتبارهما شكلين توأمين لا ينفصلان ، ضمن عملية انفلاق الإنتاج الجمالي في ظل الرأسمالية المتأخرة» فربما بلغا نهايتهما معا ، باعترافهما بوشيجة القربى بينهما ، وبالكف عن العداوة المتبادلة ، والانصهار معا في شرائط الكاسيت والأقراص الرقمية التي تهيمن على الثقافة بعد الحداثية [12] .

وتُعزز هذا الشعور التحولات في صناعة الثقافة في العقود الأخيرة من القرن ، وعلى الرغم من أن رأس المال المستثمر في الثقافة مركز بدرجة غير مسبوقة ، فالسلع الثقافية تبدو أقل خضوعا للمركزية ، وأقل تركيزا ، بعد أن ولت أيام عز شبكات التلفزة ومنظومة ستوديوهات هوليوود ، فقد غيرت تكنولوجيا الكاسيت والأقراص العادات الأمريكية في استهلاك الأفلام ، وبرامج الإذاعة ، والموسيقى الشعبية ، ما جعل الثقافة الرأسمالية المعاصرة أقل شبها بالثقافة الجماهيرية ، وأقرب شبها بسلسلة من الثقافات الفرعية المتقنة ، والمترابطة ، ولكل منها حصتها من السوق . ورغم أن هذه الرؤية للتعددية الثقافية أبعد ما تكون عن ثقافة ديموقراطية أو اشتراكية ، فقد أفضت ، بالفعل ، إلى تقليص العداوة المعلنة للثقافة الجماهيرية والخوف منها . لكن المعارك الثقافية لم تتوقف ، ولا يحتاج المرء إلى أكثر من النظر إلى المعركة حول التعليم الجامعي الجماهيري ، والتي شنت حول شعار الأعمال المرجعية والتباكي على ذلك المنتوج المميز للثقافة الجماهيرية الأمريكية ، آلان بلوم Allan Bloom [*] ، أو إلى المعارك الشرسة ،

طوال حقبة ريغان، حول الموسيقات الشعبية - مثل محاولات فرض الرقابة على نصوص أغنيات الروك والفزع، لأسباب أخلاقية، من الاضطرابات في حفلات الراب - والتي نقلت أخبارها، بانتظام، واحدة من أفضل «المجلات الصغيرة» في ثمانينيات القرن العشرين، وهي «ديف مارشز روك آند رول كونفيدنيشيال» [«نشرة ديف مارش السرية للروك آند رول» - المترجم] Dave Marsh's Rock and Roll Confidential (أصبحت فيما بعد روك آند راب كونفيدنيشيال (Rock and Rap Confidential) [«النشرة السرية للروك والراب» - المترجم].

لكن الحقيقة هي أن الثقافة الجماهيرية انتصرت. هذا كل ما في الأمر. فالقوى الجبارة في البث وفي العروض الجماهيرية صارت جزءا من تكويننا. فكر للحظة في المراحل السابقة لنقد الثقافة الجماهيرية. لقد بدأ كرد فعل إزاء القوى الجديدة والمخيفة للبث الإذاعي والمتلفز وللسينما - وتجسد هذا في موجة الذعر الشهيرة التي أثارها أورسون ويلز في برنامجه الإذاعي «حرب الأكوان» The War of the Worlds عشية الحرب العالمية الثانية - وكان التفكير محكوما بمفهومات الدعاية والتلاعب. ودارت الموجة الثانية من نقد الثقافة الجماهيرية، إلى حد كبير، حول نقد ثقافة الجبهة الوطنية، والشعور السائد بين مثقفي نيويورك أن التجارب في الفنون الشعبية التي ميزت الجبهة الوطنية كانت جزءا لا يتجزأ من اختزال ستاليني (ورأسمالي) للثقافة في سقط المتاع. ونشأت الموجة الثالثة، والأحدث، من موجات العداء للثقافة الجماهيرية، إلى حد كبير، عن العداء لليسار الجديد وللثقافة المضادة. ولم يكن ازدهار نقد الثقافة الشعبية في مرحلة ما بعد اليسار الجديد نتيجة لإضفاء الطابع الأكاديمي على الثقافة الشعبية، لأن الصناعة الأكاديمية - والتي رمز لها كل من جورنال أوف بوبيولار كلتشر (Journal of Popular Culture) [«مجلة الثقافة الشعبية» - المترجم] واتحاد الثقافة الشعبية الذي ظهر أوائل السبعينيات من القرن الماضي - كانت فاشلة إلى حد بعيد، فلم تنجح أبدا في تحقيق اختراقات نظرية أو تاريخية. وقد جاء

(*) ألان ديفيد بلوم (1930 - 1992) أكاديمي أمريكي عرف بانتقاداته اللاذعة للتعليم الجامعي العالي في الولايات المتحدة، وعبر عن ذلك في كتابه ذائع الصيت «إغلاق العقل الأمريكي» (The closing of the American Mind) [المحررة].

الاختـراق، يقينـا، من النقد الثقافي لليسـار الجديد، خاصة مـن الكتاب والقراء الذين ارتبطـوا بهذه الدوريات «أوراق عمل في الدراسـات الثقافية» (Working Papers in Cultural Studies) التـي كان يصدرهـا مركز بيرمنغهام للدراسـات الثقافيـة المعاصـرة ابتـداء مـن 1972، و«المراسـلات الثقافيـة» (Cultural Corrspondence) التي تأسست في 1975 بعنوان فرعي هو «مجلة استراتيجية للثقافـة الشـعبية» (A Strategic Journal for Popular Culture)، و«النـص الاجتماعـي» (Social Text) التـي تأسسـت في العـام 1979. وكما قال بول باهل عن «مراسـلات ثقافية»، إنها كانت «أول مجلة سياسية عن الثقافة تفترض أن قراءها (وكتابها) يشاهدون التلفزيون»[13].

ولـم يكـن عمـل هـذه التيـارات الفكريـة لعبـة ماهـرة للبحث عـن لحظات التخريـب في كل قطعـة من الثقافة الشـعبية. لكن من المؤكد أنهـا حاولت تغيير الطريقـة التي كنا نفكر بها في الثقافة، على وجه العموم. فالثقافة كلها، في ظل الرأسـمالية، هـي ثقافة جماهيرية، ولا وجـود لثقافة للطبقة العاملة غير مشـبعة بالثقافـة الجماهيريـة. والتحـولات التاريخيـة التـي تنتـج بروليتاريا، قـوة عمل باعتبارها سـلعة، هي ذاتهـا التي تنتج الثقافة الجماهيرية، تنتـج الثقافة باعتبارها «تراكمـا هائـلا للسـلع». ولا يوجد، الآن، إلا أقـل القليل من الإنتـاج الثقافي، خارج الشكل السلعي.

وبالتالـي، فالقضيـة المطروحة أمامنـا مزدوجة: أولا، كيف نفكـر في العلاقات بين الأشـكال السـلعية والتكوينات الطبقية، بين السـلع الثقافية كليـة الحضور، التي تسـوقها الصناعات الثقافية (والأجهزة الثقافية للدولة) والثقافات الفرعية، والشرائح الطبقيـة، والحـركات الاجتماعيـة التي تنتجها وتسـتهلكها، وثانيا، كيـف نفكر في العلاقات بين التشـكيلة الواسعة من الأشـكال الثقافية والميديا، وكيف يتأتى لنا تجاوز الثنائيـة بـين الثقافة الراقية والدنيـا، المرجعية وغير المرجعية، بين زيف فراسـة الدماغ المتعلقة بذوي الجبهة العريضة، والمتوسـطة، والضيقة، والانقسـام بين حداثة وثقافة جماهيريـة؟ ليس المقصود هنـا أن هذه الحدود الفاصلة غير مهمـة. أو عديمة التأثير، لكن المسـألة هي أنه لـم يعد بإمكاننا اتخاذها نقاط انطـلاق. نحن بحاجة إلى مفهوم جديد لنطاق الأشكال الثقافية.

الأشكال السلعية والتكوينات الطبقية

كيف يفكر الناقد أو المؤرخ الثقافي في العلاقات بين الأشكال السلعية والتكوينات الطبقية؟ في معظم الأحوال بدا أن الاثنين يتبادلان الإقصاء، وأن كلا منهما مملوك لنوع مائز من الدراسات الثقافية. وقد اعتمد واحد من المذاهب الماركسية، الراسخة في الدراسات الثقافية، على فكرة عن العلاقات بين المنتوجات الثقافية والطبقات الاجتماعية، مثريا بذلك المجازات التأسيسية للبنيتين التحتية والفوقية بمجازات تاريخية، ربطت الأنواع الأرستقراطية والحركات الفكرية بالصراعات بين الطبقات. وصار ينظر إلى هذه الفكرة على أنها اختزالية، ليس فقط بالنسبة إلى كل منتوج ثقافي مفرد، ولكن، أيضا، بالنسبة إلى المغايرة الثقافية في التكوينات الطبقية، وكثيرون بيننا بدأوا مسيرتهم مع الشكاة الشهيرة عند سارتر في «البحث عن منهج»: فاليري (*) مثقف بورجوازي صغير، لا شك في ذلك. ولكن ليس كل مثقف بورجوازي صغير هو فاليري (14)، لكنها بقيت المظهر الرئيسي لما قدر له أن يصبح التاريخ الجديد للعمل، بمحاولته إعادة بناء ثقافات الطبقة العاملة ورسم خطوطها العامة.

وبالتوازي مع التاريخ الجديد للعمل جاء بعث النقد الثقافي الماركسي الذي تخلى، إلى حد كبير، عن المقولات الطبقية، مؤكدا، عوضا عن ذلك، تأثيرات الشكل السلعي على الثقافة. وانتقلت المدونة المنشئة للصلة بين البنية الاجتماعية والنص المفرد، من الطبقة إلى التشيؤ، ونشأ اتجاه تأويلي قوي توافرت لديه القدرة على قراءة الندوب التي خلفها التشيؤ الرأسمالي على الجمل، وضربات الفرشاة، وإيقاعات الفن الحديث، وكذلك إيقاعات الثقافة الجماهيرية. لكن من الممكن أن يبدو هذا التأويل في بعض الأحيان ممارسة تفسيرية أكثر منه إلهاما، وبذلك لا يكون مختلفا عن النزول من إلهامات إمبسون (Empson) (**) المروعة، بل والعرفانية، عن أنماط الإبهام السبعة، إلى الممارسات الاعتيادية تماما في النقد الجديد New Criticism. فالتفسير، في النهاية، هو عمل مجازي، ويعاني ما تعانيه الكليشيهات

(*) هو الشاعر الفرنسي Ambroise-Paul-Toussaint-Jules Valéry المشهور عند قراء العربية باسم بول فاليري [المترجم].

(**) وليم إمبسون الذي صدر له في العام 1930 كتاب «سبعة أنماط من الإبهام» (Seven Types of Ambiguity) عن الإبهام في الأعمال الشعرية، والكتاب هو العمل التأسيسي لمدرسة النقد الجديد [المترجم].

من طقوسية . لكن تأويل التشيؤ عانى ، بدوره ، من افتقاره إلى التعيين التاريخي ، فغالبا ما يبدو كأنه نسخة ماركسية من أيديولوجيات الحداثة والتحديث ، فهو ، مثلهما ، يعتمد على ثنائية الماقبل والمابعد المفرطة في بساطتها .

وقد يكون الجانب الأكثر إثارة للجدل ، في دعوى الشكل السلعي ، أنها تشل الممارسة الثقافية . فهل ينجو أي من الأشكال الثقافية من منطق السلعة؟ هل هناك فن سياسي أو اعتراضي؟ لقد كانت الممارسة الثقافية ، في النموذج الطبقي ، واضحة نسبيا ، في المرء ينحاز - عديد من الطرق المركبة - للطبقة الصاعدة ، الطبقات المحبوبة . فهل كانت هناك ممارسة ثقافية بمواجهة التشيؤ؟ لقد كشف عمل فريدريك جيمسون عن هذا التناقض لكل ذي عينين ، فهو يذهب إلى القول إن هناك «إنتاجا ثقافيا أصيلا» يقوم على «الخبرة الجمعية للجيوب المهمشة للحياة الاجتماعية في النظام العالمي» ، وفي الوقت ذاته ، فهو يقر بأن الفن السياسي مشكلة وليس اختيارا ، بأنك «لا تعيد اختراع مدخل إلى الفن السياسي وإلى الإنتاج الثقافي الأصيل بترصيع خطابك الفني المفرد بإشارات طبقية وسياسية» (15) . ولا أسعى ، هنا ، لحل مشكلة الفن السياسي ، لكن نجاح نقدنا للثقافة الشعبية وفشله معلقان على هذه المسألة : أن نتفهم أن تفسير الثقافة الجماهيرية أمر يختلف عن تغييرها ، أن النقد الجديد للثقافة الجماهيرية لم يسهم في تخليق ثقافة شعبية جديدة .

وقد بذلت محاولات عديدة لإعادة دمج تفسير الأشكال السلعية مع تاريخ التكوينات الطبقية ، لموضعة تفسير منتوجات صناعة الثقافة في تقرير عن المجتمعات التي تستخدمها . وليست هذه مجرد استعادة للحن ماركسي أقدم ، لأنها لا تبدأ من فرضية أن الثقافات ملحقة ، على نحو ما ، بطبقات تامة التكوين ، لكن من فرضية أن الصراعات الثقافية هي جزء من عملية التشكل الطبقي ، ومن صياغة تحالفات بين شرائح طبقية وزمر اجتماعية ، وتجمعات إثنية وعرقية . فنظرية البنية الاجتماعية للقيمة الثقافية ونظرية الهيمنة هما الطريقتان الأشد قوة وتأثيرا ، في إعادة التفكر بالتكوينات الاجتماعية .

وقد نشأت أولى هاتين النظريتين ، وهي التي تقوم على تفحص البنية الاجتماعية للقيم الثقافية ، في خضم المعارك ، التي دارت في حقل الدراسات الثقافية ، حول الأعمال المرجعية ، وحول بعث فرع ، على شفا الاحتضار ، من فروع سوسيولوجيا الثقافة ، وترجمة «التميز» La Distinction لبيير بورديو والاستيلاء عليه . ففي هذا

العمل يجد المرء التفاتا عن إصدار الأحكام وطرح التفسيرات لأعمال ثقافية بعينها، والتفاتا إلى استكشاف للطريقة التي تنشأ بها القيم، والأذواق، والتراتبيات. وما يميز هذا العمل عما سبقه، من دراسات سوسيولوجية عن الذوق، هو انتباهه الدائم للتبعات الأيديولوجية للذوق، وإلى الكيفيات التي تصبح بها التمايزات الذوقية عمليات سيطرة وإخضاع. وتنتقل العلاقة بين التشكيلات الطبقية والسلع الثقافية باتجاه المركز، ليس بسبب الطبيعة الطبقية الكامنة أو الظاهرة في نصوص ثقافية بعينها، لكن بسبب الطريقة التي تحشد بها، كطوطمات مرئية للتمايز الطبقي وبوصفها أسلحة رمزية في الصراع الطبقي.

ولنتأمل الاختلاف في تفسيرين لما بعد الحداثة طرحهما فريدريك جيمسون وفريد بفايل Fred Pfeil. فبالنسبة إلى جيمسون فإن ما بعد الحداثة هي سيطرة الأسلوبية، هي نتاج لـ«المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، لفة جديدة لبرغي التشيؤ. إنها جماليات جديدة، بأكثر المعاني عمقا: ليست مجرد فهم جديد للإيقاع والجمال والقيمة الفنية، بل وطريقة جديدة للإدراك، لأن تحيا الجسد، تعديل حقيقي للحواس ذاتها في عالم من المستنسخات والمعلومات، في مجتمع السيبورغ (cyborg)(*) والنّساوة، حيث العلاقات الإنسانية ليست حتى علاقات بين أشياء، بل هي علاقات بين صور لأشياء. ومن جهة أخرى فما بعد الحداثة، بالنسبة إلى بفايل، هي الجماليات، ما يعني عادات الاستهلاك الثقافي، لطبقة بعينها أو جيل بعينه، هم شباب الطبقات المهنية والإدارية الأمريكية. وعلى الرغم من أنه ينظر، في بعض الأحيان إلى توكينغ هيدز Talking Heads(**) ولوري آندرسون Laurie Anderson(***) باعتبارهما باسكال وراسين بالنسبة إلى شريحة طبقية صاعدة تعبر عن رؤيتها للعالم، فهو أميل إلى وصف استهلاكهم الثقافي باعتباره سمة تمايز، تخليقا لبنية عقلية، أسلوب حياة، باعتباره مثالا على البنية الاجتماعية للقيمة الثقافية [16]. وعلى الرغم من أن أعمال بفايل مكملة، من نواح عدة، لأعمال جيمسون (جيمسون يعتبر العمارة، وهي الشكل الأكثر

(*) الكائن الحي الذي يدخل في تكوينه عضو من مادة غير عضوية [المترجم].

(**) فرقة موسيقية طليعية ظهرت في نيويورك واستمرت من 1975 حتى 1991 - [المترجم].

(***) فنانة موسيقية أمريكية تجريبية، ولدت في العام 1947 [المترجم].

تأثـرا بالمنطـق الرأسـمالي ، لاشـك في ذلـك ، كممثلة لما بعد الحداثـة ، في حين يلجأ بفايل إلى السـلع الثقافية التي يبتاعها الفرد ، مثل التسـجيلات ، والكتب غير المجلـدة ، للبرهنـة علـى ما يقول) ، فإن أعمال بفايل تشـير إلى تيـار قوي في النقد الثقافـي الأمريكي تنـدرج فيه أعمال مثـل «عريض الجبهة ، ضيـق الجبهة» (High Brow ، Low Brow) للورانـس ليفيـن Lawrence Levine ومـا كتبتـه جانيـس رادواي Janice Radway عن نادي كتاب الشهر (Book of the Month Club) ، ودراسـة شـيلي روبين Shelly Rubin عن ثقافة متوسطي الثقافة ، والنقاشات التي دارت بين ريتشـارد أومان Richard Ohman ، وجـين تومكينز Jane Tomkins ، ولورانس شوارتز Lawrence Schwartz ، وبفايل ذاته ، حول تأثير حراس الموروث الثقافي على توزيع الرواية الأمريكية . وفي كل هذه الأعمال تصبح عملية تكريس التراتبيـات الثقافية والشيع الذوقيـة taste communities والأعمال المرجعية بؤرة النقد الثقافي ، لكن هناك أوجه غرابة في هذه الطائفة من الأعمال الطالعة .

أولا ، بخلاف بورديو الذي اعتمد في كتابه على صياغة قوية ، وإن كان من الممكن المجادلـة حولها ، لجماليات شـعبية ، ففي صياغتهم لثقافة الطبقـة العاملة يركز الكتاب عنـد معالجـة البنيـة الاجتماعية للقيمـة الثقافيـة ، على التوتر بين شـرائح مـن الطبقات الوسـطى ، خاصـة فيما يتصـل بالسـلطة الثقافيـة للطبقات المهنيـة والإداريـة الطالعة . وقـد منـح الفشـل المبكر لثقافـة أرسـتقراطية أو نبيلة تمولهـا النخبة التجاريـة ، وما اقترن بذلـك من الفشـل الجلي لثقافـة تنتمي إلى الطبقـة العاملة ، دورا مركزيـا للطبقات التي تم احتواؤهـا في بنية الثقافة الأمريكية على نحو يفتقـر إلى التوازن . وهكذا نرى تاريخا للتمايـزات الثقافيـة تخلقه طبقة المهنيـين ، اللاتجارية ، على نحـو راديكالي ، في بعض الأحيـان ، مـن خلال المـوروث المهـذب للبورجوازيـة الصغيـرة خارج المـدن الكبرى ، تخلقـه ثقافة الضواحي التي سُـجّل تاريخهـا ، على نحو دوري ، في «الحشـد الوحيد» The Lonely Crowd (*) ، و«الغمـوض الأنثـوي» The Feminine Mystique (**) ،

(*) دراسـة سوسـيولوجية لـكل من ديفيد ريسـمان ، دويل ديني ونيثن غليزر نشـرت في العـام 1950 وتعد من العلامات في مجال دراسة الشخصية الأمريكية [المحررة] .

(**) يمثـل الكتـاب بداية انطلاق الموجة النسـوية الثانية في الولايات المتحدة ، نشـرت طبعتـه الأولى العام 1963 ومؤلفته هي بيتي فريدان ، رائدة من رواد العمل النسوي [المحررة] .

و«ثقافة النرجسية» (The Culture of Narcissism)(*) ، و«عادات القلب» (Habits of the Heart)(**) ، وفي صرعات ما بعد الحداثة . لكن النسخة الأمريكية ، من البنية الاجتماعية للقيم الثقافية ، تحتاج إلى أن تتجاوز النبش على مثالب المقاييس المعيارية والأحكام الراسخة ، المتصلة بالذوق والقيمة ، لترسم خريطة الذائقة الجمالية الشعبية والقيم الثقافية لدى الطبقات العاملة .

ولكن ليس واضحا إن كان هذا ممكنا أم لا ، أي إن كان ممكنا ، على الإطلاق ، للبحث في البنية الاجتماعية للأذواق الثقافية أن يتحرر من النبش في الماضي . ذلك لأن جاذبية بورديو أسهم فيها ، بقدر ما ، قربه من ناقد ثقافي كلاسيكي أمريكي هو ثورستين فيبلين . فأعمال بورديو تتشابه مع هجوم فيبلين على الثقافة ، من حيث إنها تنفذ كالنصل عبر شحم الخطاب الثقافي الأكثر رقيا . فمن الصعب أخذ البلاغيات الخاصة بالطبيعة الجمالية مأخذ الجد ، عندما تكون استخداماتها ، كاستهلاك مكشوف ، قد أسقط عنها القناع ، بكل هذه العناية . ولكن ، وعلى غرار كل الهجائيات اللاذعة ، فهي تدمر كاتب الهجاء أيضا . وفي حين أن معظم الهجمات على الدراسة الأكاديمية للثقافات الشعبية يمكن تنحيتها جانبا ، بدعوى أنها نتاج عداء شعبوي أو ، في الغالب الأعم ، عداء بيروقراطي للثقافة ، فالأصعب هو إنكار قوة بورديو في فضح ما هو زائف :

> *النضالات الساعية إلى تحويل أو قلب التراتبيات المشروعة ، عبر إضفاء الشرعية على فن أو شكل فني ، قبل أن يكتسب مشروعيته ، مثل الفوتوغرافيا أو القصص الكارتونية المصورة ، أو بإعادة الاعتبار لمؤلفين «ثانويين» أو «مهملين» إلخ ، أو الساعية إلى أن تفرض نمطا جديدا للتكريس ، يتصل بنمط آخر للاستيلاء ، هي ، على وجه الدقة ، ما يخلق الشرعية ، بخلق الإيمان ليس في قيمة هذا أو ذاك الرهان ، ولكن في قيمة اللعبة التي يجري فيها إنتاج قيمة كل الرهانات ، ويعاد إنتاجها . وفنون*

(*) يستكشف المؤرخ كريستوفر لاش في هذا الكتاب جذور وتداعيات تطبيع النرجسية في الثقافة الأمريكية ، نشرت طبعته الأولى في العام 1979 [المحررة] .

(**) يتناول هذا الكتاب لمؤلفه روبرت نيلي بيلا المجتمع الأمريكي المعاصر وسعيه إلى ديموقراطية مستندة إلى التقاليد المدنية والدينية المتنوعة للأمريكيين ، نشرت طبعته الأولى في العام 1985 ، ويعد حتى يومنا هذا أحد أهم الكتب وأكثرها تأثيرا في هذا المجال [المحررة] .

«المنطقة الوسطى» ، مثل السينما ، أو الجاز ، وأكثر من ذلك القصص المصورة ، أو القصص العلمي ، أو القصص البوليسي مؤهلة ، بطبيعتها ، لاجتذاب الاستثمارات ، إما من جانب أولئك الذين نجحوا نجاحا تاما في تحويل رأسمالهم الثقافي إلى رأسمال تربوي أو اولئك الذين ، لأنهم لم يتحصلوا على ثقافة مشروعة على نحو مشروع (أي عبر القبول المبكر) ، يبقون على علاقة قلقة معها ، ذاتيا أو موضوعيا ، أو بالكيفيتين . وهذه الفنون التي لم تكتمل شرعنتها ، بعد ، والتي يتعالى عليها أو يتجاهلها كبار المسيطرين على رأس المال التربوي ، تؤمن الملجأ أو الانتقام لأولئك الذين ، بتبنيهم لها ، يضمنون أفضل عائد على رأسمالهم الثقافي [17] .

ويتفريغ المنتوجات والأنشطة الثقافية من محتواها ، وبقراءتها باعتبارها موضوعات للاستهلاك ومؤشرات في صراع طبقي ، فإن أعمال بورديو ، وهي أبعد ما تكون عن تأمين أساس للدراسات الثقافية أو لممارسة ثقافية تعيد البناء ، فهي تدفن هذه المنتوجات والأنشطة . فالنظرية الاستثمارية حول الثقافة هي محاكاة للثقافة الرأسمالية التي تنتقدها . فإذا كان كل نشاط ثقافي وسيلة لمراكمة رأس المال الثقافي ، فلا محل لسياسات ثقافية . إن نتاج الدراسات الثقافية ، كمشروع ،، هو نتاج هزيل ، حقا .

ويطرح التيار الرئيسي الثاني ، الذي يربط التكوينات الطبقية بالسلع الثقافية ، تفسيرا أقدر على الإقناع ، ليس فقط للروابط بين الطبقة والثقافة ، ولكن بين الثقافة والسياسة : تلك هي نظرية الهيمنة والكتل التاريخية . وقد نشأ هذا التيار عن الإحياء المبهر لأعمال أنطونيو غرامتشي – بدا عند نقطة معينة كما لو أن الكل هم من أتباع غرامتشي . لكن تأثير أعمال غرامتشي وكوكبة المفهومات التي وظفها لم يكن متماثلا ، إذ ظهر بأشكال متباينة في الظروف الوطنية ، والتخصصية ، والسياسية المتباينة . ولسوء الحظ ، فالجدل حول مفهوم الهيمنة بين المؤرخين الأمريكيين لم يعالج ما في هذه النظرية من الثراء والأصالة بما يستحقانه [18] .

وقد خيم على أفق هذه المناظرات خطآن شائعان ، في تناول غرامتشي في الولايات المتحدة . أولهما ، أن مفهوم الهيمنة غالبا ما فُهم باعتباره معادلا وظيفيا للتسليع والتشيؤ . ومختزلا لأعمال غرامتشي ومدرسة فرانكفورت ، معا ، في فكرة عامة عن المجتمع الاستهلاكي ، فقد نظر هذا التيار إلى الهيمنة باعتبارها سيطرة عبر

إدارة الاستهلاك والتلاعب بالرغبة . ومال المقتنعون بهذا الرأي إلى المعارضة العنيفة للثقافة الجماهيرية ، وجعلوا أنفسهم هدفا للنيران من جهتي المدافعين الاشتراكيين عن الممكنات الطوبوية لثقافة الوفرة ، من أمثال وارين سوسمان Warren Susman والمدافعين عن الرأسمالية الاستهلاكية ، من أمثال والتر بن مايكلز Walter Benn Michaels ودانييل بورستين Daniel Boorstin ، من تيار النقد الأدبي . وثانيهما ، أن مفهوم الهيمنة ظهر ، في الغالب ، كمرادف للإجماع ، ما أدى إلى إحياء التأريخ الإجماعي consensus historiography (وإن من زاوية انتقاد الإجماع) . ويرى المرء هذا الأمر في نظريات سكافان بيركوفيتش Scavan Bercovitch المستفزة حول خطابيات الإجماع الأمريكي ، وكذلك ، وعلى الرغم من بوادر استنكار نقدي مضمر ، في صياغة جاكسون ليرز Jackson Lears لنظرية عن الهيمنة الثقافية . ولكن ، كما أشار إريك فونر Eric Foner بخصوص «مقاربة الإجماع/ الهيمنة» هذه فإن «المؤرخين الأمريكيين إذ أخذوا عن غرامتشي فكرة الهيمنة فقد حولوها ، في الغالب ، من نمط غامض لاستكشاف الطرائق التي يجري بها إخراس الصراع الطبقي وتقنيته في المجتمع الحديث ، إلى بديل عنه . وعوضا عن البرهنة على «هيمنة» الثقافة الجماهيرية والقيم الليبرالية ، فقد جرى استخلاصها من «غياب» الاعتراض ، ثم رد هذا الغياب إلى «الهيمنة» ذاتها . وهذه التصورات هي التي سخر منها توماس هاسكيل Thomas Haskell باعتبارها «وسادة من ريش صالحة لأن ينزل عليها من يسقط من الماركسيين» (19) .

كان «مفهوم الهيمنة الثقافية» عند جاكسون ليرز بؤرة لكثير من الجدل ، ومقالته لها أهمية رمزية . وقد تجاوز ليرز الأشكال المبكرة من الفهم الأمريكي للهيمنة بالالتفات عن قضايا الثقافة الجماهيرية السلعية ليركز على تاريخ التكوينات الطبقية والجماعات الثانوية :

> *بوسع مفهوم الهيمنة الثقافية ، عبر توضيح الوظائف السياسية للرموز الثقافية ، أن يساعد مؤرخي الفكر الذين يحاولون فهم الكيفية التي تعزز بها الأفكار البنى الاجتماعية القائمة أو تهدمها ، والمؤرخين الاجتماعيين الذين يسعون إلى حل التناقض الظاهر ، بين القوة التي تمارسها الجماعات المسيطرة والاستقلال الثقافي النسبي للجماعات الثانوية التي يحتالون عليها .*

ولسوء الحظ ، استمر مفهومه (وكان هذا سمة مميزة لجانب كبير من النقاش الذي أعقب ذلك ، في الولايات المتحدة ، سواء كان النقاش دفاعا عن مفهوم الهيمنة أو رفضا له) في إطار التعارض بين المسايرة والمقاومة ، كمحاولة لتحديد الكيفية التي تواطأ بها الضحايا مع من احتالوا عليهم ، وواقعا في المساحات المبهمة للوعي والوعي الزائف . وبالنسبة إلى ليرز ، فقد بقي السؤال الرئيسي هو : إلى أي مدى تم احتواء الطبقات العاملة؟ وكما قال جورج ليبستز George Lipsitz ، بحق ، «لعله من مظاهر التناقض ، التي لا مهرب منها في زماننا ، أن جانبا كبيرا من الشعبية التي حازتها أفكار غرامتشي ، بين الباحثين ، كان بسبب استخدامها كوسيلة لتفسير لاجدوى محاولات تغيير المجتمعات الرأسمالية السالفة والراهنة»[20] .

لكن مفهومات غرامتشي عن الهيمنة والكتل التاريخية لا تنطلق من الفرضية الوظيفية عند ليرز («كيف أن الأفكار تعزز النظم الاجتماعية القائمة أو تهدمها») التي تنتج التجميد العميق والمميز للتقارير المعاصرة عن الهيمنة . والحال أنها تنطلق من مسألة الكيفية التي يجري بها تنظيم الحراك الاجتماعي في الجماعات المسيطرة والمسيطر عليها ، معا ، والكيفية التي تدار بها التكوينات الاجتماعية . وتحديدا لأن نظرية الهيمنة هي نظرية فعل بقدر ما هي نظرية بنية ، ولأن غرامتشي وهول سياسيان ، وتربويان ، ومثقفان بالمعنى الأوسع ، فهما لا يصوغان المسألة على أساس الوعي الحقيقي أو الزائف ، ولكن على أساس فكر وثقافة شعبيين ، تجري صياغتهما ، وإعادة صياغتهما ، وتخاض المعارك من أجلهما . وكما قال ستيوارت هول فإن «فرض الهيمنة عمل شاق» . وتشييد أشكال الهيمنة ليس مجرد مسألة أفكار ، ولا مجرد كسب القلوب والعقول ، لكنه ، أيضا ، قضية مشاركة ، بمعنى إشراك الناس سواء في المؤسسات الثقافية - المدارس ، الكنائس ، المناسبات الرياضية - أو في المشروعات التاريخية الطويلة الأمد - شن الحروب ، إنشاء مستعمرات ، ترقية مدينة ، وإنماء اقتصاد إقليمي .

وقوة هذا المفهوم ، بالنسبة إلى تحليل المنتوجات الثقافية الشعبية ، تكمن في أنه يؤمن الاستكمال الضروري لتحليل البنية الاجتماعية للقيمة الثقافية . وإذا أثبت هذا العمل أنه لا وجود لقيم داخلية في الموضوعات الثقافية ، ولا وجود لعلاقة طبيعية أو تعبيرية بين الطبقات والممارسات الثقافية ، فإن نظرية عن الهيمنة هي التي تؤمن

الإطار الذي يمكن لنا أن نتفحص داخله الصياغات التاريخية للتكوينات الطبقية والأشكال السلعية . وما من ممارسة ثقافية شعبية تكون بالضرورة انقلابية أو منصاعة ، هذا يحدث داخل حالة ، يصبح مكتمل الصياغة مع «حزب» بالمعنى المعتمد عند غرامتشي : طريقة منظمة للحياة ، تحالف بين فئات طبقية ، مفهوم عن العالم ، كتلة تاريخية تخلق ظروف الاستخدام التاريخي أو القراءة التاريخية ، وشروط ترميز الصراع الطبقي .

وتتمثل الصعوبة الكبرى في استيعاب كوكبات المفهومات التاريخية عند غرامتشي ، في النقد المعاصر للثقافة الشعبية ، في أن عمله لم يغط الثقافة الجماهيرية بالكامل ، من إذاعة ، وأفلام ، وتسجيلات موسيقية ، وعروض رياضية جماهيرية ، وانفجار الإنتاج الكبير والرخيص للسلع الرمزية – الخس والبندورة عند ماكدونالدز ، وملابس ليفايز ، والتشكيلات المذهلة من الأشياء البلاستيكية التي تباع كلعب للأطفال وهدايا للكبار . وهذا الغياب هو ما يمكن أن يجعل غرامتشي يبدو عتيق الطراز ، وقد لا تكون تأوهات آدورنو وهو يتشكى من موسيقى الراديو مؤثرة لكن يمكن التعرف عليها . ومن جهة أخرى فبالنسبة إلى غرامتشي فإن الثقافة الشعبية تتجسد في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، وعلى الرغم من ذلك فإن ميزات الإطار الذي يطرحه غرامتشي ربما كانت تكمن هنا ، أيضا النظر إلى الكنيسة الكاثوليكية ، باعتبارها ، وبأكثر من شبكات التلفزة ، الحالة الأكثر تمثيلا ، يمكن أن ينجح في تجنب المدى التاريخي الوجيز الذي انحصر فيه معظم التفكير في الثقافة الشعبية ، وغواية مفهومات من قبيل التلاعب ، والبروباغاندا ، والخداع ، التي تؤرق الخيالات المسكونة بهواجس القيامة عند الحداثيين وما بعد الحداثيين على السواء . وفي حين أشار اشتراكي براغماتي أمريكي ماثز هو كينيث بيرك Kenneth Burke ، إلى أن الاشتراكيين يقلدون رجال الإعلان ، فيبدو أن غرامتشي قد يرى أن الاشتراكيين يقلدون الكهنة . إن الثقافة الجماهيرية هي نتاج تنظيم ثقافي طويل الأمد ومجتمع رمزي ، أكثر مماهي بيعة متعجلة . ولسوء الحظ ، فإن جانبا كبيرا مما تم إحياؤه من أعمال غرامتشي ، لأغراض السياسة الثقافية الاشتراكية ، يبدو أقرب إلى بيرك منه إلى غرامتشي .

أشكال الممارسة الثقافية

نحن بحاجة إلى طريقة جديدة في التفكير بالطيف المتنوع الألوان للأشكال الثقافية . وإذا كانت النظريات حول البنية الاجتماعية للقيم الثقافية قد أعطتنا مفتاحا لحل شيفرات التراتبيات ، والحدود ، والمرجعيات الثقافية ، فهي تذكرنا أنه ما من شكل ثقافي ثابت في موقعه من التراتبية : وكما يقول بورديو ، «إن دلالة المادة الثقافية وقيمتها تتغيران مع تغير نظام الأشياء الذي توضع داخله» [21] ، ولا يعود مستحبا أن تنتظم الدراسات الثقافية حول تلك الشروط العلاقاتية – الرفيع والمتدني ، الجمهور والنخبة ، الشعبي والراقي . وبالمثل ، فإذا كانت نظريات الهيمنة والكتل التاريخية تؤمن طرائق التعبير عن السلع الثقافية والتكوينات الطبقية ، فهي تذكرنا ، أيضا ، بأن الأشكال الثقافية ليس لديها ، بالضرورة ، ولاء طبقي ، فلا يمكن تصنيفها كأشكال رأسمالية أو أشكال بروليتارية .

وأحد الحلول الممكنة ، والتي تشيع الإشارة إليها ، هو تجنب تصنيف الأشكال الثقافية ، بالمرة ، بالنظر إليها باعتبارها متكافئة ، على نحو ما – الباليه والبريك دانس (*) ، شيكسبير والمسلسلات العاطفية المتلفزة – أو باعتبارها شديدة التباين لدرجة تصبح معها المقارنة غير ضرورية . وفي أي من الحالتين ، وباعتبارها مفهوما جماليا وتاريخيا ، فلا مجال للخلاف حول الذائقة . وهذا غير مقنع ، فغالبا ما يصبح رفض التمييز ثباتا مضمرا على تمييزات راسخة . والصعوبة التي تنطوي عليها مقالة جيمسون ، التي بدأت بها ، تسكن كل دراسة ثقافية ذات قيمة : كيف للمرء أن يرسم خريطة العلاقات بين الأشكال الراقية للثقافة الرفيعة ، ومنتوجات ثقافة تجارية أو جماهيرية ، والأشكال الهامشية أو الاحتجاجية التي يبدو أنها بحاجة لأن توصف بصفة مثل «أصيلة» أو «عضوية؟» .

وكانت تمييزات ريموند وليمز ، التي يكثر الاستشهاد بها ، بين ثقافات مسيطرة ، واتّباعية (residual) ، واعتراضية ، وبديلة ، محاولة للوصف ، وقد لاحظ هو نفسه أن تلك الصفات موقتة . وأنا أميل إلى تطوير بعض المقولات التي وردت في كتابه التالي «الثقافة» حتى نفكر في الأشكال الثقافية بطريقة تميز الـ«شعبي» على وجه

(*) Breakdance : أحد أساليب الرقص في الشوارع ، نشأ كجزء من ثقافة الهيب هوب بين الشباب الأمريكيين من أصل أفريقي في نيويورك ، في سبعينيات القرن الماضي [المحررة] .

التحديد. وفي الفصل المعنون «وسائل الإنتاج» يناقش وليمز تطور المصطلحات الثقافية على أساس «الموارد المتأصلة» للأنواع (بادئا تقريره، ليس بالرواية أو الأدب، بل من التنمية الاجتماعية للحركة الجسدية والصوت البشري في الرقص والغناء) ومدى قدرة الجمهور على الوصول إلى الشكل: «ففي حين يمكن لأي واحد، في العالم، توافرت لديه موارد جسدية عادية، أن يشاهد رقصة، أو ينظر إلى نحت، أو يستمع إلى موسيقى، لا تزال قرابة أربعين في المائة من سكان العالم الحاليين عاجزين عن تحقيق أي تواصل، من أي نوع كان، مع نص مكتوب، وفي مراحل أسبق كان المعدل أعلى كثيرا»[22]. وقد لا يكون هناك ما يدعو للدهشة في أن المسرح كان أبا الفنون عند وليمز، فهذا هو التطور البسيط، نسبيا، للموارد المتأصلة المتمثلة في الكلام والحركة، من أجل جمهور لا حاجة به إلى أي تدريب خاص على نظام إشاري مثل الكتابة. التناقض الكبير في الإذاعة والسينما هو، بالطبع، أن الدمقرطة الحقيقية لجماهير الثقافة تطلبت قدرا كبيرا من الاستثمار الرأسمالي، والتدريب الفني، لدرجة وضعت قيودا ثقيلة على إنتاج الأفلام ومواد البث. ويتعين على الدراسات الثقافية أن تواجه التحدي في مادية وليمز الثقافية باستكشاف الاستثمارات الاجتماعية اللازمة لمختلف الأشكال الثقافية، في أوقات مختلفة - الاستثمارات في الوقت، والتدريب، ورأس المال، المطلوبة لإنتاج واستهلاك الأشكال الثقافية.

وبالتالي فإن أي دراسات ثقافية جديرة بهذا الاسم قد يكون لزاما عليها أن تبدأ بتلك الأشكال الأساسية: الغناء، الرقص، المسرح، و(الغائب الكبير عن أعمال وليمز) الرياضة. ومن المؤكد أن أي التفات إلى ثقافة الطبقات العاملة وجمالياتها، وهي التي قال عنها بورديو، بحق، إنها ثقافة الضرورة وجمالياتها، يتعين أن يبدأ من هذه الأشكال. وأود أن أقول إن مثل هذا الاستكشاف قد يمثل تحديا جذريا لعدد من الافتراضات الشائعة بيننا، عن ثقافة الطبقة العاملة والثقافة الشعبية، وهي افتراضات مأخوذة، كما هي، من فهم تعميمي للإعلام الجماهيري والمجتمع الاستهلاكي.

وعلى سبيل المثال، كثير من تصورات بورديو حول «الجماليات الشعبية» تعتمد على تأكيده على العداء «من جانب الطبقة العاملة والشرائح الأقل ثراء، من حيث رأس المال الثقافي، في الطبقة الوسطى، إزاء كل نوع من أنواع التجريب الشكلي»[23]، لكنه يستنبط دليله من دراسات للأشكال الثقافية حيث «الناس الأقل ثراء من حيث

رأس المـال الثقافـي» لديهم فرص محدودة للوصول إلى الشيفرات التي تجعل التجريب وفك الشـيفرات أمرا ذا مغزى . إنا نظر المرء إلى الأشكال التي تملك الطبقات العاملة فيها منظومـات معرفيـة محكمة ، مثل الرياضات الشـعبية ، فإنه سيجد أن التجريب موضع تقديـر ، وما عليك إلا أن تفكر بالطريقة التي تقدم بها الابتكارات في الشـكل لدى فنانين سود ، مثل ريكي آندرسون ومايكل جوردان على رحبات رملية أو على أرض الملاعب ، فـي مختلف أرجـاء الولايات المتحـدة . وتحتاج دراسـة الرياضة منظورا جديـدا ، تماما ، يتحرر من الصياغات الخاصة بموضوعات النظرية النقدية - «الرياضة كسجن لمدة عقوبة محـددة» ، فـي إحـدى الصياغـات - ومن إطـار التحديـث الوظيفي الذي أنشـأ الجانب الأعظم من سوسـيولوجيا الرياضات الرئيسـية وتاريخها . ويمكـن العثور على واحد من الأمثلـة القليلـة على التأويل فـي الرياضة في كتابات سـي إل آر جيمس عن الكريكيت ، حيث لا تنصب قراءته على الرياضة أو الرياضات ، عامة ، بل يقرأ الطرائق التي تُلعب بها رياضـة ما - الحـركات - باعتبارها أفعالا رمزية . وتبقى الرياضة شـكلا ثقافيا ، التدريب عليـه ، والتجهيـزات ، والتربيـة الخاصـة به ، كلهـا متوافرة علـى نطاق واسـع ، وفنانوه المعلمـون يأتـون ، في الغالب ، مـن الطبقات العاملة ، أما منح النسـاء الحـق في أن يكن منتجات ومستهلكات للرياضة ، فقد يكون بوسعنا أن نعتبره الإنجاز الثقافي الأكثر شعبية والأقوى دلالة للحركة النسوية الأمريكية .

وبالمثـل ، فالأغنيـة الشـعبية معترف بهـا ، من زمـن طويل ، كمقياس حسـاس لأجـواء ثقافـة الطبقة العاملـة ، وليس هناك مـا يدهش في أن أرقى المناقشـات حول الثقافـات المعاصـرة للطبقـة العاملة فـي الولايات المتحـدة والمملكة المتحـدة جاءت مـن نقـاد ثقافيين يكتبـون عن الموسـيقى : وتتبادر إلى الذهن مناقشـة بـول غيلروي لموسـيقات الشـتات الأسـود ، أو مقـالات ديف مارش ، ونيلسـون جـورج وهازيل فـي كاربي وجورج ليبستز حول العلاقات بين الموسـيقات الشـعبية فـي فترة ما بعد الحـرب ، وإعـادة صياغـة الطبقة العاملـة الأمريكيـة . ولا يحلل كل هـؤلاء الكتاب العلاقـات بين المتلقين من جماهير الشـعب والإنتاج الثقافي الصناعي فحسـب ، بل أيضـا الطريقة التي يظهر بها المنتجون الثقافيون ، وهم ، في هذه الحالة ، الموسـيقيون الشـعبيون ، من أوساط الطبقة العاملة ، ليكونوا مثقفين لهـم ارتباط عضوي بتشكيل الكتل التاريخية .

وإذا كان لدراسة الثقافة الشعبية أن تنجو من التدني إلى مستوى توليف كاتالوجات أثرية للموضات وللصرعات أو إلى مستوى السطو بعد الحداثي على الأساليب الارتجاعية ، فلا بد لها من أن تصبح جزءا من دراسات ثقافية أكبر ، وقد بينت أن هذه الدراسات الثقافية تحتاج إلى أن تضرب بجذورها في عملية استكشاف البنية الاجتماعية للقيمة الفنية ، وفي تاريخ تكوينات الهيمنة ، وفي البحث في الاستثمارات المادية والقيود التي تفرضها الأشكال الثقافية المتباينة . لقد وصلنا إلى نهاية الثقافة الجماهيرية ، والمناظرات والمواقف التي تضمنت تسمية الثقافة الجماهيرية باعتبارها الآخر ، ولى زمانها . لا وجود حولنا لثقافة جماهيرية ، إنها العنصر الذي نتنفسه ، جميعا .

خاتمة : الغايات وراء إنهاء الثقافة الجماهيرية

بما أن العنوان الذي اخترته لهذا الفصل «نهاية الثقافة الجماهيرية» بدا مربكا ، بل متناقضا مع ما أذهب إليه ، فدعوني أباشر بالرد على منتقديّ بتفسير ما غمض منه [24] . النهاية موت ونتيجة في آن معا ، والثقافة الجماهيرية تسمية يشار بها إلى كل من المفهوم ذاته وإلى العلاقات الجديدة ، نسبيا ، الخاصة بالإنتاج الثقافي الذي تدل عليه التسمية . والرأي عندي ، في تعبير بسيط ، هو أن نتاج هذه العلاقات الجديدة للإنتاج الثقافي ، والنجاح الاستثنائي لصناعات الثقافة ، أديا إلى التدهور - والموت الوشيك - لمفهوم الثقافة الجماهيرية الذي كان يستخدم للإشارة إليهما . وبما أنه يصعب على مقالتي أن تتطلع للإطاحة بالصناعات الرأسمالية للثقافة ، فقد أصبح هدفي الأكثر تواضعا هو الإطاحة بالمفهوم الذي لم يعد مجديا ، على نحو خاص ، لرسم خرائط هذه الصناعات ولفهمها . وبدلا من مواصلة الجدل حول الثقافة الجماهيرية ، والثقافة الشعبية ، والثقافة الرفيعة ، اقترحت أن نسميها كلها «السلع الثقافية» - لإبراز المساواة التي أنجزتها صناعات الثقافة - لنرى تأثير ذلك على الدراسات الثقافية ، وتاريخ الطبقة العاملة ، وسياسات الثقافة .

وترى لويسا باسيريني Luisa Passerini أن هذا لن يغير شيئا ، وأني أقصر مسألة الثقافة الجماهيرية على المناظرة الأكاديمية بين المثقفين في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة [25] . وفيما يخص غياب المفكرين الأوروبيين ، فأنا أعترف بأني مذنب .

وكان مرادي أن أوجز المناظرات الأمريكية (والبريطانية ، بدرجة أقل) أمام تجمع دولي في باريس . وكان الافتقار إلى الإحالات على الأعمال الأوروبية المعاصرة ، بين الملامح اللافتة في المناظرات الأمريكية حول الثقافة الجماهيرية . ويرجع هذا إلى أسباب ، بينها بقاء الأيديولوجيات المتصلة بالاستثناء الأمريكي ، في الدراسات الثقافية ، على قوتها . كما يرجع ، في جانب منه ، إلى أن ذلك قد يكون انعكاسا للاتجاه الثقافي السائد : فمع تراجع جاذبية البنيوية الفرنسية في الولايات المتحدة بدا أن جاذبية الدراسات الثقافية البريطانية تتزايد . والعمل الذهني ، هو ذاته ، سلعة ثقافية ، وقلة منا هم الناجون من تسلط قوى السوق .

لكن تعليق باسيريني يذكرنا بأن المناظرات الأوروبية غالبا ما مزجت بين الثقافة الجماهيرية والأمركة ، ناعية على الاثنتين طريقة تعاملهما مع الثقافة الأوروبية ، وكيف أنهما تستشهدان ، على نحو خاطئ ، بأمثال لاتينية ، وتختزلان المفكرين الأوروبيين في ظلال باهتة . ورغم أن بعض المفكرين الأوروبيين رحبوا بالثقافة الجماهيرية لما فيها من ديمقراطية ظاهرة وتحد للذوق المستقر ، يبقى جانب كبير من التراث الفكري الأوروبي - من آدورنو إلى بودريبارد (ويشمل ذلك باسيريني) - وكما توضح آديلايد فون سالدين Adelheid von Saldern في تقريرها حوْل المناظرات الألمانية ، معاديا للإنتاج الكبير للسلع الثقافية ، ولاستخدامات الطبقات العاملة لهذه السلع (26) .

وهكذا ترد لويسا باسيريني ، غاضبة ، على إشارتي إلى أن نجاحا ثقافيا كبيرا للحركة النسوية الأمريكية تمثل في إطلاق حرية النساء ليصبحن ضمن اللاعبات والمشاهدات للأنشطة الرياضية ، أن هذا الأمر لقي تشجيعا من هتلر وموسوليني . وماذا في ذلك؟ هل المقصود بذلك هو أن خلق ثقافة رياضية نسوية أمر لا معنى سياسيا له ، أو الأسوأ من ذلك ، أنه فاشستي؟ هذا المنطق تفوته نقطتان يلزم التأكيد عليهما : أولا ، الأشكال الثقافية لا تنطوي ، بالضرورة ، على دلالة سياسية ، وثانيا ، فالأشكال الثقافية مثل الرياضة لها دور مركزي في الحياة الثقافية للطبقات العاملة ، وبالتالي يتعين أن يكون لها موقع مركزي في سياسة ثقافية اشتراكية .

وكان مرادي أن تكون مقالتي خريطة للمجادلات الفكرية حول الثقافة الجماهيرية ، ترسم مسار العلاقات بين مجموعات منفصلة من الأعمال وتحديد مواقع هذه الأعمال كردود فعل على هيمنة الريغانية وعلى ابتكارات صناعات

الثقافة . وسوف تساعد المطالبة بالاستغناء عن الثقافة الجماهيرية ، كمقولة تنظيمية ، التواريخ الثقافية من النوع الذي ترتسم خطوطه العامة عبر استجابات وليم تايلور وآديلايد فون سالدين . ونادرا ما كان للمناظرات حول الثقافة الجماهيرية – سلسلة نوبات الفزع الأخلاقي من السلع الثقافية – مغزى تاريخي قوي ، سواء فيما يتصل بصناعات الثقافة أو بالمجادلات الدائرة حولها . وفي المقابل ، فقد انطلق النقد الثقافي الشعبي الجديد والنقاشات القريبة العهد حول ثقافة الطبقة العاملة ، وهو ما يشمل الدراسات الخاصة بي أنا ، حول الروايات الشعبية الأمريكية الرخيصة الثمن ، وروايات الجاسوسية البريطانية المثيرة ، من ضرورة أخذ تاريخ التسالي الأدبية وجماهيرها مأخذ الجد . وقد تثبت أطروحتي «مخاطر وجود نظرية من دون تاريخ» ، لكنها كتبت بهدف تجنب مخاطر التأريخ من دون نظرية ، وللتفكر بحالة ، وأهداف ، نتائج تلك الدراسات النقدية والتاريخية للتسالي الشعبية [27] .

وتتحدى جانيس رادواي Janice Radway ، باستجابتها المضيئة ، الحدود التي ترسمها مقالتي ، ورؤية الدراسات الثقافية كمشروع لتعيين الحدود ورسم الخرائط . فهي تسأل «كيف يمكننا ، بالضبط ، أن نعين الحدود بين الجماعات الاجتماعية؟» ، وتلاحظ ، بحق ، أني «أعود للاعتماد على التعريف المادي الأقدم للطبقة» . واللجوء إلى الطبقة ، كخط مركزي فاصل ، تترتب عليه نتائج تختلف باختلاف الحالات . وقد اخترت أن أؤكد هنا على العلاقة بين الطبقة والثقافة ، ويرجع هذا ، في جانب منه إلى أن المؤتمر والمجلة وجدا في الاهتمام بتاريخ الطبقة العاملة أرضية مشتركة ، لكن السبب الأهم هو أن نقد الثقافة الجماهيرية/ الشعبية في الولايات المتحدة قلل من أهمية المسألة الطبقية ، كما أن تاريخ التكوينات الطبقية في الولايات المتحدة يميل إلى ألا يقول عن الثقافة إلا أقل القليل . والأجزاء الأكثر قوة في النقد الجديد للثقافة الشعبية (بما في ذلك «قراءة الرواية العاطفية» Reading the Romance لرادواي) هي التي أكدت على الفواصل الخاصة بالجندر ، خاصة في دراسات الفيلم السينمائي وفي دراسات الرواية الشعبية [28] .

بناء على ما قلناه ، أود الإشارة إلى أن إحدى ميزات المعجم الذي خلقته الغرامتشية البريطانية للناطقين بالإنجليزية تتمثل في الإصرار على أن المرء يتعين عليه إبان تحليله لكتل تاريخية بعينها ، ولنضالات بعينها ، من أجل الهيمنة ، أن يتحدث

عن الطبقة الحاكمة أو المحكومة بأقل مما يتحدث عن التكوينات المسيطرة والهامشية. والتكوينات المسيطرة والهامشية متباينة، وغالبا ما تكون تحالفات موقوتة بين شرائح طبقية، وشرائح جندرية، وشرائح عرقية وإثنية.

والأسئلة التي تثيرها رادواي في مناقشتها لـ «كيفية تحديد، أو بالأحرى تشييد، الحدود الاجتماعية» وكيف نحكم قبضتنا على «التكوينات الاجتماعية بما فيها من سيولة، ومرونة، وهشاشة» هي أسئلة حيوية، وذات أهمية مركزية في فهم طيف متنوع الألوان من المهمشين، أو، إذا قرينا المجاز العسكري عند غرامتشي إلى العامية الإنجليزية، الآخر المهزوم. لكن أسئلتها لا تعالج النقطة الرئيسية في القسم الثالث من مقالتي، الذي أقر بأنه الأقصر والأقل إحكاما والأكثر إثارة للجدل (في عدد من المناسبات). وعلى الرغم مما تثيره رادواي من صعوبات فقد زودتنا المقولات التحليلية المتصلة بالجندر، والطبقة، والشعب (كتنويعات على التعريفات العرقية، والإثنية، والوطنية، والدينية، والجهوية التي تقوم عليها بنية الجغرافيا السياسية للنظام الدولي) بأدوات فعالة لتحليل الجماعات، والمجتمعات، والتكوينات الاجتماعية. والمقولات التي نستخدمها لتحليل أصناف السلع الثقافية - النصوص، والمشغولات الفنية والأداءات أقل فاعلية، بكثير، أكثر «تشبثا بجذورها الضاربة في سوسيولوجيا عتيقة، وفي نظم معيارية سالفة» إذا كان لنا أن نستخدم ألفاظ رادواي، فهل بوسعنا أن نناقش العلاقات بين ثلاثة فنانين متمايزين - لنقل، مثلا، توني موريسون Tony Morrison، وتينا تيرنر Tina Turner، وفلورنس جوينر Florence Joyner - وبين الثقافة الأمريكية، والعلاقات فيما بينهم، من دون استخدام التمييزات المثيرة للغضب، بين الفنون التي يمارسونها أو تجاهل الاختلافات بين هذه الفنون؟ [29].

وقد طرح أحدث أعمال ريموند وليمز طريقة للتفكر التاريخي والمادي في العلاقات بين الأشكال الثقافية. وبكل صراحة، أنا أشارك رادواي تشككها في لجوء وليمز للطبيعة البشرية، لـ «الموارد المتأصلة» للنوع البشري (نوقش المنهج الطبيعي عند وليمز، على نحو أوفى وأقوى، في مقالته عن تيمبانارو (*) (Timpanaro [30]. وما أود التأكيد عليه، في أعمال وليمز المتأخرة هو التفاته عن المشكلة التي انطوى عليها

(*) الناقد الإيطالي الماركسي سيباستيانو تيمبانارو (1923 - 2000) [المترجم].

عنوان موجزه النظري المبكر «الماركسية والأدب» Marxism and Literature . فغالبا ما افترضت مركزية الأشكال الأدبية التي تتطلب استثمارات كبيرة ومركبة في الوقت والتدريب ، خاصة الأدب . وتجد هذا ، بشكل خاص ، في واحدة من أوسع الصور المعاصرة للدراسات الأدبية تأثيرا ، في الولايات المتحدة ، «التاريخانية الجديدة» . لكني لا أهتم بتقرير أي الأشكال الأدبية أهم من غيرها ، بقدر ما أصر على أن الدراسات الأدبية يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الاستثمارات الاجتماعية في الوقت ، والتدريب ، ورأس المال ، وهي الاستثمارات التي تحتاجها السلع الثقافية المختلفة .

وفي الجزء الأخير من ردها ، تطرح رادواي تحديا قويا وملهما حول تنمية الدراسات الثقافية : «ربما لم تكن الثقافة الجماهيرية ، وحدها ، هي التي بلغت نهايتها ، بل الثقافي ذاته ، كمنطقة متمايزة يمكن التعرف عليها ، ومنفصلة عن بقية الوجود اليومي ، الذي يجري تصوره باعتباره أكثر تسييسا وأكثر واقعية ، على نحو ما» ، وهذا يمضي بها إلى أن تشير إلى أن نموذج تعيين الحدود ، ورسم الخرائط في الدراسات الثقافية معيب على نحو خطير ، وأن «الدراسات الثقافية يتعين ألا تتخذ من الخريطة التي ينتجها رسام خرائط بعيد مجازا حاكما ، بل يكون مجازها الحاكم هو الرحلة ذاتها ، حيث يشق أفراد معلومون طريقهم ، من إقليم لإقليم ، من تجربة لتجربة ، محاولين ليس فقط العثور على معنى لما يرونه ولمكانهم داخله ، ولكنهم يحاولون أيضا تصور ما يتعين عليهم أن يفعلوه بعد ذلك» . وهنا تثير رادواي قضايا رئيسية بالنسبة إلى النقاد الثقافيين ، لكني غير مقتنع ، لثلاثة أسباب [31] :

أولا ، مادامت الثقافة تعتمد على فائض اجتماعي ، يستخرج عبر علاقات عمل استغلالية ، فالثقافي ، كمنطقة متمايزة ، لن يختفي . وكما قال تيري إيغلتون «لا يعيش الرجال والنساء بالثقافة وحدها ، وقد حرمت الغالبية الساحقة منهم ، على امتداد التاريخ ، من فرصة أن يعيشوا عليها ، على أي نحو من الأنحاء ، وتلك القلة التي أتاح لها حسن الطالع أن تعيش بالثقافة قادرة ، الآن ، على أن تفعل ذلك بفضل العمل الذي يؤديه من لا يفعلون ذلك . وأي نظرية ثقافية أو نقدية لا تبدأ من هذه الحقيقة ، التي هي ، وحدها ، الأكثر أهمية ، ولا تبقيها ثابتة في فهمها ، وفي أنشطتها ، من غير المرجح أن تكون عالية القيمة» [32] . هذا هو الدرس المستخلص مما كتبته رادواي ، ذاتها ، عن قراءة الرواية العاطفية ، فالفائض

الصغير من الوقت والمال ، والمستخدم في شراء وقراءة روايات عاطفية لم يكن أقل واقعية من أشغال الحياة اليومية ، بل نُظر إليه على أنه مختلف ، كمملكة للخيال والرغبة ، بل والحرية . فالثقافة ليست حقيقة مقررة ، والمرء يبدأ دائما بمسألة الموارد التي يبني بها مجتمع ما ثقافته والعلاقات الاجتماعية الداخلة في تخصيص وتوزيع هذه الموارد .

وهذا يتضمن ، بالفعل ، تعريفا ، أكثر محدودية ، للثقافة ، مقارنة بما يستخدم غالبا . وقد كان التناقض بين تعريفات الثقافة المصدر الذي نشأ عنه جانب كبير من النقاشات في مؤتمر «الثقافة الجماهيرية والطبقة العاملة» . ويبدا أن الثنائية التي تكررت الإشارة إليها ، وهي ثنائية الثقافة العمالية والثقافة الجماهيرية ، تشير إلى تناقض بين اثنين : عمال مقابل جماهير . لكن التناقض الحقيقي كان بين معنيين مختلفين للثقافة . ومعظم من أشاروا إلى ثقافة العمال عرفوا الثقافة كنظام من معايير وقيم ومعتقدات تعتنقها جماعة بعينها من الناس ، ومعظم الإحالات إلى الثقافة الجماهيرية عرفت الثقافة أنها تنويعة من نصوص ، ومشغولات ، وأداءات أنتجها فنانون أو حرفيون وتلقاها الجمهور . وليس في التعريفين خطأ ، كما أنه لا يوجد سبب قوي لتفضيل أحدهما على الآخر ، لكنْ من الضروري أن نعي التمايز بين المعنيين ، وأن نتجنب أي غواية تدفعنا لدمج القراءتين : فالدراسات الثقافية هي دراسة نظم المعايير ، والقيم ، والمعتقدات ، وهي أيضا دراسة النصوص ، والمشغولات ، والأداءات الثقافية .

وغايتي من إنهاء الثقافة الجماهيرية ، كمفهوم ، هي أن أشير ، أولا ، إلى تهافت الأدلة على أن الإنتاج الصناعي الرأسمالي ، وإعادة الإنتاج ، والتوزيع الواسع النطاق للنصوص ، والمشغولات ، والأداءات الثقافية خلقت ثقافة جماهيرية بمعنى أنها خلقت نظاما متدنيا وشاملا ، أعطي شكل كتلة من المعايير ، والقيم ، والمعتقدات ، وثانيا أن الثقافة الجماهيرية موجودة في كل مكان ، بمعنى أن النصوص ، والمشغولات ، والأداءات الثقافية – سواء كانت رفيعة أو شعبية ، راقية أو متدنية – تكاد تكون كلها سلعا . والمعضلة التي نواجهها في الدراسات الثقافية – كمعلمين ، أو نقاد ، أو فنانين ، أو ناشطين – هي العلاقة بين الكم الهائل والمتنوع من السلع الثقافية والمعايير ، والقيم ، والمعتقدات لدى المهمشين ، لماذا؟ لأن المعايير ، والقيم ،

والمعتقدات تعاش، وتنتقل، وغالبا ما تتشكل وفق البنى الرمزية للسلع الثقافية، ولأن التحالفات بين الآخرين، المهزومين، غالبا ما تنشئها السلع الثقافية التي تكون لهم حصة فيها، وربما، في حالات أكثر، ينشئها الاحترام للسلع الثقافية التي لا تكون لهم حصة فيها.

وهذا هو السبب في أنني مازلت أفضل الخرائط على الرحلات، إذا استشهدنا بالتوصيف المضيء عند جانيس رادواي «المجازات الحاكمة» الممكنة في الدراسات الثقافية. وبالنسبة إليّ، فالدراسات الثقافية ليست مجموعة من التراجم أو السير الذاتية: «ليست الرحلة ذاتها، حيث يشق أفراد معلومون طريقهم، من إقليم إلى إقليم»[33]. بل بالأحرى رسم الخرائط بأيدي رسامين بعيدين (لا يمكن لأولئك الذين يدرسون الماضي أن يتجنبوهم) لكنهم ليسوا موغلين في البعاد، خرائط موقوتة دائما، دائما تجريدية. وكل من يستخدم الخرائط يعرف أنها ليست كالعالم، سواء بسواء، وأن زاوية الرؤية التي اتخذها الرسام بالغة الأهمية، وأنه ما من خريطة واحدة تقول كل شيء قد نحتاج أن نعرفه. وعلى الرغم من ذلك، الخرائط هي طرائق لتصور الكليات، ولفهم الحدود التي تربط وتفصل، ولتخيل البقاع التي يدور حولها النزاع. وحقيقة فإن حدودنا ليست دقيقة وأن مقولاتنا هي دائما عرضة للمراجعة لا يجب أن تدفعنا إلى التخلي عن المهمة.

7

اليسار الأكاديمي ونشوء الدراسات الثقافية

«هل بوسع المرء أن يقسم الحقيقة الإنسانية، المنقسمة أصلاً، إلى ثقافات، وتواريخ، وتراثات، ومجتمعات، بل وأعراق واضحة الاختلاف، وينجو بإنسانيته؟»

إدوارد سعيد

عندما خاض الرئيس جورج بوش جدل «الاستقامة السياسية»(*) بالخطاب الذي بدأ به حملته في جامعة ميتشيغان في 1991، فقد كانت هذه هي الذروة الرمزية للمعركة المحتدمة للسيطرة على الجامعات الأمريكية. فبعد أن اكتشف أن «حرية الكلام مُعتدى عليها داخل عدد من الكليات»، حذر بوش من أن «المتطرفين السياسيين يجوسون خلال البلاد، مسيئين استخدام حرية الكلام، ومحرضين بعض المواطنين على بعض، على أساس من

(*) Political Correctness. يقصد بالاستقامة السياسية اللباقة والكياسة في اختيار المصطلح أو الخطاب أو العمل بحيث لا يؤدي إلى إثارة الفرقة أو التمييز أو المساس بشريحة من شرائح المجتمع، وذلك مثل اعتماد مصطلح «ذوي الاحتياجات الخاصة» بدل «المعاقين» واعتماد مصطلح «المثليين» بدل «الشواذ» [المحررة].

طبقاتهم أو أعراقهم» . وطوال سنوات ريغان ، كان الصحافيون والمثقفون المحافظون يحاولون نقل ثورة ريغان إلى مؤسسات التعليم العالي الأمريكية . ودأب مديرو الهيئات الحكومية والجامعية ، مثل وليم بينيت William Bennet ، ولين تشيني Lynn Cheney ، وجون سيلبر John Silber ، والمحافظون الجدد من المفكرين في حقل الدراسات الإنسانية ، في مجلة «نيو كرايتيريون New Criterion» [المعيار الجديد - المترجم] ، و«كومنتري Commentary» [تعليق - المترجم] ، و«الاتحاد الوطني للدارسين National Association of Scholars» (ومجلتهم «أكاديميك كوستشنز Academic Questions» [مسائل أكاديمية - المترجم]) وحشد من صحافيي اليمين على الزعم بأن «الراديكاليين من أصحاب المواقع في سلك التدريس» استولوا على التدريس في الجامعات وعلى المنح الدراسية ، في حقل الدراسات الإنسانية ، مطلقين هجوما على قيم الحضارة الغربية . وفي خريف وشتاء عام 1990-1991 أصبحت هذه الهجمات موضوع التقارير الإخبارية في نيويورك تايمز ونيوزويك ؛ وفجأة تحولت «الاستقامة السياسية» و«التعددية الثقافية» ، وقواعد الخطابات الجامعية ، والأعمال المرجعية إلى مجادلات ساخنة في الصحف والمجلات ، في جميع أنحاء البلاد (1) .

وعلى الرغم من أن عاصفة الميديا هدأت ، وأن الهجوم الأيديولوجي أخلى مكانه لهجوم تمويلي - وتسببت ميزانيات الجامعات في جدل يفوق ما تسببت فيه قواعد الخطابات الجامعية - فالقضايا التي أثارها مصطلح «المستقيم سياسيا» ووجود يسار سياسي ، تبقى قضايا مهمة . فلم يقتصر الأمر على استمرار هجوم اليمين في الحياة الفكرية الأمريكية ، ولكن الجدل حول اليسار الثقافي في الجامعات تسبب في انقسام بين المثقفين الليبراليين واليساريين . ومن ناحية ، بدأ اليسار الثقافي ، وهو تحالف عريض ، وإن كان حافلا بالخلافات ، بين الأكاديميين والإداريين اليساريين والليبراليين الذين عملوا على إعادة تنظيم التعليم العالي ، في حقل الدراسات الإنسانية ، تحت رايات التنوع ، والنظرية ، والعمل الإيجابي ، وتداخل التخصصات ، «بإعادة بنية الأعمال المرجعية» ، والدراسات الثقافية ، يردون على الهجمات اليمينية ، بمواد مطبوعة ، في المؤتمرات المهنية ، وعبر منظمة «مدرسون من أجل ثقافة ديموقراطية Teachers for a Democratic Culture» و«اتحاد المثقفين الديموقراطيين Union of Democratic Intellectuals» . وبالنسبة لهؤلاء المثقفين ، الذين أعد نفسي واحدا

منهـم ، هناك شـعور بأننا هـدف للهجوم ؛ نشـعر بأننا فـي فترة ممتدة مـن الهجمات اليمينية على أي مفهوم ديموقراطي أو نسوي للثقافة .

لكـن عـددا مـن المثقفـين الليبراليـين واليسـاريين يطلقون النـار على هذا اليسـار الأكاديمـي ، زاعمـين أن اليسـاريين فـي الأكاديميـا - أولئـك الذيـن يدعوهـم دافيـد برومويتـش David Bromwich «الراديكاليـين المؤسسـيين» - خانـوا قيـم المثقـف النقـدي ، ولغتـه ومهنتـه . ويتفجـع هؤلاء الكتـاب على انحطـاط الثقافـة العامة في الولايات المتحدة وتواطؤ الراديكاليين الأكاديميين في تحويل حقل الدراسات الإنسانية إلـى حرفة . وبالنسـبة لهـؤلاء الكتاب - وهـم متباينون ، من دافيـد برومويتش الذي يكتب في ديسـنت Dissent [الانشـقاق - المترجم] إلى بربارة إبسـتين التي تكتب في Socialist Review [المجلة الاشتراكية - المترجم] - فالجدل حول الاستقامة السياسية هو عرض من أعراض قصور سياسي وفكري خطير ، لدى اليسار الأكاديمي . وبالنسبة لهم ، فاليسار الاكاديمي يتألف من زواج غير شرعي وغير مناسب بين سياسات الهوية ونظرية ما بعد البنيوية ، ويسميه إيرفينغ هاو Irving Howe «الخليط الغريب للمشاعر الشـعبوية الأمريكيـة والتنظيـر النقدي الفرنسـي» ؛ وقـد ذهبت بربارة إبسـتين إلى أن «سياسـات الهوية والحساسية بعد الحداثية/ بعد البنيوية تترافقان ، بالفعل ، في حقل الدراسـات الثقافية ، وتترافقان ، على مستوى أوسـع ، في تأسيس الساحة الأكاديمية والفكرية التي تعرف نفسها بأنها راديكالية» . والنتيجة هي يسار راديكالي ، في المظهر فحسب . وهاو يسميهم «المتمردين» ، منكرا عليهم صفة اليسارية ، وحذرت إبستين من «خطر يتمثل في أن حركة فكرية طالعة يمكن أن تسـتولي على شـارة الراديكالية ، مـع بقائها أكثر اهتماما بالنقـد الفكري والثقافي منها بالتحـول الاجتماعي» . وكتب لويـس مينانـد Louis Menand عـن «النقـاد الأكثـر تمركسـا» ، «إن كانـت تلك هي الراديكالية ، فإنها تكاد أن تكون االراديكالية الأقل تأثيرا الممكن تخيلها»[2] .

والاتهامات خطيرة ، لكنها ، برأيي ، خاطئة . لقد كانت إثارة الخواطر حول مسألة الاستقامة السياسية ، في الحقيقة ، عرضا تسبب فيه وجود يسار ثقافي في الجامعات ؛ ولكن تفهم المشـاعر التي احتدمت ، على اليمين واليسـار ، بسبب «الراديكالية الأقل تأثيـرا الممكن تخيلها» يسـتدعي أن نفهم تعقيـدات وتناقضات أولئـك «الراديكاليين المؤسسيين» والدراسات الثقافية التي ابتدعوها .

هل أنت الآن ، أو هل كنت أبدا ، مستقيما سياسيا؟

لماذا الاستقامة السياسية؟ انفجرت العاصفة ، التي استمرت لعقد كامل ، حول الدراسات الإنسانية في الجامعات ، بداية ، بسبب الأعمال المرجعية المهددة وبسبب نظرية الظلامية obscurantist theory (*) ؛ وفي الوقت ذاته ، فقد مثلت المفردات النابية ، والإباحية ، بل والتجديفية مصدر فزع أخلاقي ، في المجتمعات الفنية ، بسبب الراب والروك ، وكذلك الهجمات المتوترة على خطابات الجنوسة في الفن ، وخصوصا ما يتصل بالتعبير عن المثلية والسحاقية . وقد نشأت الاستقامة السياسية (بالنسبة لجميع الأطراف ، برأيي) وفق مبدأ الربط (**) ، إذا استخدمنا الرطانة الدبلوماسية . ويبدا أن الراديكاليات الأكاديمية الواسعة التنوع ، والمتضاربة غالبا ، تتقارب ، ليس تحت راية حزب ما ، ولكن في إطار أسلوب في الكلام والسلوك . وسوف تتعرض لجان في الكونغرس لضغوط شديدة لتوجه سؤالا إلى هذا الجيل من الأكاديميين «هل أنت ، الآن ، أو هل كنت ، أبدا ، عضوا في الحزب الشيوعي (أو أي حزب آخر؟)» ولكن ربما كان السؤال «هل أنت ، الآن ، أو هل كنت ، أبدا ، مستقيما سياسيا؟» مؤديا للغرض .

هذا هو قلب النقد اليميني : الاستقامة السياسية هي المكافىء المعاصر لخط الحزب الستاليني ، شعار الجمود ، واللاتسامح ، والجهامة التي واجه بها اليمين اليساريين والحركة النسوية ، دوما . وعندما يتحدثون لأنفسهم ، وليس للإعلام الجماهيري ، فإن الأكاديميين اليمينيين يقرون بأن اليسار لا يسيطر على الجامعات : «في التحليل الأخير» كما قال ستيفن بالتش Stephen Balch وهيربرت لندن Herbert London لقراء «كومنتري» في مقالة لهما عن «اليسار في وظائف التدريس» The Tenured Left «إن لب المشكلة هو الغالبية الأكاديمية الليبرالية بأكثر مما هو الأقلية الراديكالية . . . ومستقبل التعليم العالي معلق على كيفية الحل المرتقب للأزمة الداخلية في أوساط الليبرالية الأمريكية» . وفي هذه المعركة التي تدور حول «مستقبل التعليم العالي» تستخدم الاستقامة السياسية للربط بين الخطر الذي يتهدد المرجعية والكشف المفاجىء عن النظرية [3] .

(*) نظرية حجب معلومات بعينها عن العامة أو اعتماد الغموض كأسلوب في الكتابة الأدبية [المترجم] .

(**) هذا يعني ، في الدبلوماسية ، ربط التقدم أو التراجع ، والاتفاق أو الاختلاف ، بخصوص مسألة ما ، بما يحدث من تقدم او تراجع ، ومن اتفاق او اختلاف ، بخصوص مسائل أخرى [المترجم] .

ولمن نسي سنوات ريغان ، كائنا من كان ، دعوني أذكركم بأن شعار المرجعية احتوى على مسألتين مختلفتين . فمن ناحية ، دارت المجادلات ، داخل التخصصات المهنية ، حول مكان التدريس والتخصصات الدراسية ، مع رفض المعايير القياسية المعتادة ، المتعلقة بالمواد الدراسية المناسبة . وهكذا ، ففي الآداب والفنون ، وجد المرء إعادة تقويم للفنانات ، وللفنانين السود والمنتمين لجماعات إثنية ، والفنون والثقافات في المجتمعات غير الغربية ، كذلك إعادة تقويم الفنون الشعبية أو التي تنتج على نطاق واسع . وفي حقل الدراسات التاريخية ، كان هذا يعني التفاتا إلى التواريخ الاجتماعية الجديدة ، على تنوعها ، لدراسة الشعوب ومظاهر الحياة اليومية التي جرى العرف على اعتبارها خارج التاريخ . ومن ناحية أخرى ، فقد كانت المناظرة حول الأعمال المرجعية ، أيضا ، مناظرة حول ما إذا كان تعليم الفنون الراقية يحتاج إلى أن تكون له نواة ما ، أن تكون له أرضية مشتركة ، ومناظرة حول ماهية تلك الأرضية المشتركة : وكانت المناظرات العامة الرئيسية تدور حول مراجعات لمختلف الدورات المتعلقة بـ «الكتب الكبرى» ، التي تمثل موروثا مشتركا .

وكان شعار النظرية أكثر تنوعا ، بما في ذلك : التعاطف مع الجماليات والأساليب الثقافية المرتبطة بما بعد الحداثة ؛ والأشكال المتنوعة للإبستمولوجيا المناهضة للتأسيسية ، المرتبطة بما بعد البنيوية الفرنسية وبالبراغماتية الجديدة الأمريكية ؛ ومختلف تيارات التفسير الأعراضي symptomatic interpretation ، وبالأخص أعراضيات التحليل النفسي ، وأصول التاريخانية الجديدة ، وأيديولوجيات الماركسية ؛ والخطابيات وأساليب الكتابة العتيقة ، نوعا ما ، المرتبطة بهذه الخطابات .

وإحدى الخواص المميزة للجدل كان الدمج بين «النقد المرجعي» canonical criticism (إذا استخدمنا مصطلح بول لوتير Paul Lauter) وبين النظرية . وبعيدا عن أن تسكنا الدائرة ذاتها ، فقد بقيت هاتان الجماعتان ترمق إحداهما الأخرى بعين الريبة والعداوة ، بقدر ما كانتا تتبادلان الاحترام والتضامن . وقد كان التنافر بين هذين المشروعين المختلفين هو ، على وجه التحديد ، منشأ المقالة الهجائية في مجلة «ديسنت» ، «كيف لا تكتب لديسنت» التي كانت مرحة ، وتوحيدية ، في معالجتها للدراسات الجديدة للثقافة الشعبية (والتي لا تشمل ، في

الغالب ، خطابات النظرية) والأعمال النظرية (التي لا تعالج ، في الغالب ، جزيرة غيليغان(*) ، وقلة من الحمقى هي التي حاولت أن تقيم جسرا بين المشروعين ، وكنت بين هؤلاء ، وسوف نتحدث عنهم(4) .

وقد كان الانتقال إلى تهييج الخواطر ، حول قضية الاستقامة السياسية ، علامة على أن اليمين أدرك أنه يخسر المعركة حول الأعمال المرجعية والنظرية : أي أن ، أعدادا كبيرة من المعلمين غير اليساريين والطلاب غير اليساريين اقتنعوا بالقيمة وبالمتعة الفكريتين اللتين تنطوي عليهما عمليتا مراجعة المرجعيات وإدارة جدل نظري قوي . وكما جرى إبان الهجوم على ليبراليي الصفقة الجديدة The New Deal (**) باعتبارهم «متواطئين» و«مخادعين» منتمين إلى «المؤامرة» الشيوعية ، فإن جانبا كبيرا من مزاعم اليمين أوحت بأن الاتجاهات التي تبدو بريئة ، مثل التعددية الثقافية أو التاريخانية الجديدة ، كانت جزءا من ، بتعبير كينيث لين ، «دراسات مناهضة لأمريكا» . ويعود جانب كبير من غلظة الهجوم على الاستقامة السياسية إلى عدم الاستعداد للإقرار بأن من التعاليم والأبحاث اليسارية ما هو مقنع ، وناجح في السوق الأكاديمية .

وعلى الرغم من ذلك ، فاليمين لم يخترع عبارة الاستقامة السياسية ، وهذا أمر يحتمل الفحص الدقيق . لم أغرم بعبارة «مستقيم سياسيا» ، قط ، ولا بالاختصارين p. c و p. i . (***) ، على الرغم من اهتمامي المطول بأصولهما(5) . وبالنسبة إلي ، فهذه المصطلحات كانت تستدعي ، دوما ، صورة عصا قياس مدرجة يمكن للمرء أن يقيس بها نفسه . ولو كان بيننا واحد مستقيم سياسيا ، حقا ، ما كنا في الورطة التي نحن فيها . لكن اهتمام الميديا أقنعني بأن الرواج المؤكد للعبارة منحها واقعية يلزم أخذها في الاعتبار ؛ وإن لم تكن جزءا من لغتي اليومية ، فلربما كان ذلك لأن شرائح اليسار التي أخالطها لديها رطانات مختلفة . فما الذي تعنيه العبارة؟ كيف تستخدم؟ هي تستخدم ، عادة ، في أوساط اليسار ،

(*) Gilligan's Island مسلسل كوميدي عرض على محطة السي بي أس من سبتمبر 1964 حتى سبتمبر 1967 . نال المسلسل شعبية كبيرة جعلته رمزا من رموز الثقافة الأمريكية [المحررة] .

(**) البرامج الاقتصادية التي أطلقها الرئيس فرانكلين روزفلت بين 1933 و1936 [المترجم] .

(***) politically correct مستقيم سياسيا ، politically incorrect غير المستقيم سياسيا [المترجم] .

بنبـرة تهكم وسـخرية من الـذات ، كاعتذار عن ميول شـخصية ليسـت جزءا من الثقافات الفرعية اليسـارية ، أو النسـوية ، أو المثلية ، وهي عكس عبارة مثل «على الرغـم مـن أنـي أعـرف أن هـذا من خصائـص المرفهـين ، الوارثـين ، فانـا أود في الحقيقة . . .» .

والاسـتخدام الأجدر بالاهتمام ، والأبلغ تعبيرا ، هـو الذي تجده في المؤتمرات الجامعيـة : «أعلـم أن هـذا لا يعبـر عن اسـتقامة سياسـية» وهي عبارة يسـتخدمها أولئـك الذيـن ليسـوا من اليسـار ولا من اليمـين ، وربما كانوا أناسـا غير مسيسـين والذيـن يهمهـم تقرير مـا إذا كان ما يقولونه مسـتقيما سياسـيا أم لا . وهذه علامة علـى تطوريـن فـي الأكاديميـا . من ناحية ، الاسـتقطاب فـي الجامعة - سـواء في الإضرابـات داخـل الجامعـة ، أو في المعـارك حول المقـررات الدراسـية ، أو حول التعيينـات والترقيـات ، أوفي حالات الخروج عن حـدود اللياقة في الجامعة ، كما جـرى في قضيـة دارتموث ريفيـو[*] Dartmouth Review - وهـو ما يجعل من الصعـب اتخاذ موقف غير سياسـي ، ويضغـط على الناس للانحيـاز لجانب دون الآخـر . وفي حالـة كهذه فإن اسـتخدام التعبير «أعلم أن هذا لا يعبر عن اسـتقامة سياسـية ، لكـن . . .» يشـير ، ليس إلى أن اليسـار يملك قوة كبرى مـا لمعاقبة غير المستقيمين سياسيا ، ولكن إلى أن أفكار اليسار اكتسبت قوة إقناع كافية لأن تجعلها تقوسم بدور الأنا العليا على نحو غريب .

ومن الواضح أن فكرة الاستقامة السياسية تنبع من تصور وجود معنى سياسي للأسـلوب وللسـلوك الشـخصيين ؛ وهكـذا فـإن فعلا غيـر سياسـي ، على نحو واضـح - موقف رجـل من امرأة في جماعة ما ، الإطـلاق العفوي لمزحة عرقية أو إثنيـة ، ومـا إلى ذلك - يمكن أن يفسـر سياسـيا . وهذه فكرة لها جذور متشـعبة ، أحد مصادرها هو ، دون شـك ، الفكرة النسـوية عن الشخصي باعتباره سياسيا ؛ ومصدر آخر يتمثل في الفكرة الماوية الغربية عن النقد والنقد الذاتي ، التي حققت بعض الرواج في أوسـاط اليسـار الجديد . لكن الفكرة مدينـة ، أيضا ، وعلى نحو عميـق ، لمبدأ خلقي فكـري يتصل بأخلاقية الأسـلوب والـذوق ، المرتبطة بمثقفي

(*) نـزاع وصـل إلى المحاكـم ، نهاية ثمانينيات القـرن الماضي ، في إحـدى الكليات في دارتموث ، بسـبب ما كتبه بعض الطلاب في مجلة دارتموث ريفيو ، وأثار غضب أستاذ جامعي [المترجم] .

نيويورك ، خاصة ديانا Diana وليونيل تريلينغ Lionel Trilling(*) . وبهذا المعنى ، فالاستقامة السياسية لا تتعلق ، البتة ، بالخط الحزبي ؛ وهنا يبدو لي أن اليمين مخطئ تماما . والصحيح أنها مسألة سلوك «مستقيم» أكثر من أي شيء آخر (ودعونا لا ننسى أن كثيرا من أولئك الذين يعترضون ، هم أنفسهم من أكبر المدافعين عن السلوك واللياقة) [6] . ويجد المرء صورة معكوسة للاستقامة السياسية كنقد للسلوك في المطولات العديدة ضد الكتابة الرديئة ، والتي تعتبر أن أسلوبا معينا مقرونا باللين ضروري لكي يؤخذ الكاتب مأخذ الجد . ويوسع المرء ان يرى ذلك ، على نحو أفضل ، بتفحص الازدواج الغريب في المعنى ، في مصطلح «الوعي الذاتي» : فالوعي الذاتي يكون فضيلة عندما يعني شعورا تأمليا أصيلا لدى المرء بوجوده ، وبحالته في هذا العالم ، وبتأثيره على الآخرين ؛ ولكن هذا يرتبط ، جدليا ، بالوعي الذاتي بالمعنى الآخر - الاضطراب ، الحرج ، الوعي البالغ الازعاج ، لدى الفرد ، بجسده وملبسه وبأسلوبه في حالات يكون فيها غير منسجم مع ظرفه . لكن يجدر بنا أن نتذكر أن أي وعي أصيل بالنفس ، أي ارتقاء لمستوى الوعي ، أي «ترقية للوعي» ، مما تميزبه ظهور النسوية ، وما يميز ، بالفعل ، ظهور أي حركة اجتماعية للمهمشين ، هو ، في جانب منه ، نتاج الإدراك لحقيقة أن الشكل السالب من الوعي الذاتي والاضطراب والحرج والشعور بعدم الانتماء له مغزى سياسي .

وهذا الوعي بالسياسة ، بل حتى بالأخلاق ، في الأسلوب يسهل امتهانه - وتجد ذلك في النقد الأدبي الشهير عند ليسلي فيدلر Leslie Fiedler لرسائل آل روزنبرغ Rosenbergs ، أو في هجوم ديانا تريلينغ Diana Trilling على الذوق السقيم لطبيب حمية سكارسديل Scarsdale diet(*) ، كما أنه موجود في «التتبع الشُّرطي» للاستقامة السياسية في الحديث والمسلك . وفوق ذلك ، فهناك أوقات تظهر فيها الوقاحة وتتردد الإهانات ، حتى داخل الجامعات . لكنني أراه أمرا صعبا أن يتصور

(*) ليونيل تريلينغ (1975 - 1905) هو ناقد أدبي مؤثر ساهم بمقالات في دورية «المراجعة الحزبية» Partisan Review ، وكان عضوا في جماعة مثقفي نيويورك مع زوجته ديانا تريلينغ (1996 - 1905) الناقدة الأدبية التي نشرت عدداً من المراجعات والمقالات في مجلة «الأمة» (The Nation) [المحررة] .

(*) هو الدكتور هيرمان تارنور ، مؤلف الكتاب الشهير The Complete Scarsdale Medical Diet [المترجم] .

أحد أن الخطاب المهذب والمحادثات المحترمة عرضة للمخطر لمجرد أن روبرت كاسيريو Robert Caserio يجد أنه يتعين عليه أن يتخير ألفاظه حتى لا يجرح مشاعر زميلاته النسويات أو أن ديفيد رايسمان David Reisman ملزم بأن يسهب في التوضيح لكي يتجنب تهمة العنصرية (ومن الواضح أن كلاهما صرح بذلك للنيوزويك(7) .

لكن فكرة الاستقامة السياسية لها مغزى أوسع ؛ إنها ، على نحو ما ، مبدأ الربط الذي يخشاه اليمينيون كل هذه الخشية . لكن ذلك لا يعود إلى أن الاستقامة السياسية تعني أن طرفا ما يعتنق آراء معينة تتصل بالرأسمالية ، أو النظام الأبوي ، أو الإمبريالية ، أو انحطاط الغرب ، أو ما شابه ذلك . والأرجح أن فكرة الاستقامة السياسية هي ما ترتب على حقيقة أن اليسار لم تعد تعنيه فكرة الخط الحزبي ، أو أنه تخلى عن هذه الفكرة التي تستدعي وجود حزب أو حركة موثوق/ موثوقة في الطليعة . فمع تراجع اليسار ، بما قد يترتب على ذلك من إيجابيات أو سلبيات ، إلى حركات اجتماعية منفصلة ، تصبح الاستقامة السياسية واحدة من طرائق التفاعل بين هذه الحركات .

ويوسعك أن تجد مثالا على ذلك عند فيث ميدلتون Faith Middleton ، مقدمة البرنامج الإذاعي «على الهواء مباشرة في نيو إنغلند» Open Air New England على الراديو الحكومي ، وهو التجسيد المعاصر لنسوية نيو إنغلند ، عند كاثرين بيتشر Catherine Beecher وهارييت بيتشر ستاو Harriet Beecher Stowe . وقد بدأ حوارها مع الناشطين من أجل حقوق المعوقين بمناقشة المصطلحات التي تعتبر ، كما قالت هي ، بنوع من التهكم ، «مستقيمة سياسيا» . ورغم أن هذه المناقشة لم تستغرق إلا جزءا يسيرا من الحوار ، فقد أثارت مسألة التسميات : متحدو الإعاقة ، العاجزون ، أصحاب الإعاقات ، المعوقون ، ووصل الأمر إلى حد الدخول في مناقشة موجزة ، لاستخدام مصطلح «المشلولون» ، في أوساط المعوقين . وعلى الرغم من اعتراف فيث ميدلتون ، بأن الجدل حول مصطلح الاستقامة السياسية لا يجب ألا يحل محل المناقشة ، حول ما يتعرض له المعوقون من أمور سلبية وإيجابية ، فقد بقيت ميدلتون مدركة لحقيقة أن العلاقات ، بين الجماعات المختلفة في اليسار ، تحتاج قدرا من الحصافة في اختيار الألفاظ ، وأن الصراع حول المسميات ليس صراعا بلا معنى .

وإذا كان هناك من يبالغ في الحصافة لدرجة السخف - كما يحدث ، مثلا ، عندما تتطلب الحصافة أن يقتصر الحق في الحديث أو النقد على المنتمين

للجماعات المعنية (أيا كانت نوعياتهم) - فهي، في الأغلب الأعم، تساعد على جدية المناقشات، والحوار، والنقد. وأولئك الذين يشيرون، بحق، إلى أن التضامن لا يجوز، أبدا، أن يحول دون النقد، يمكن أن يتذكروا الدمار الذي قد يتسبب فيه النقد من دون تضامن. ويعرف كل من طالع المطبوعات اليسارية، سواء الشيوعية، أو التروتسكية، أو مطبوعات اليسار الجديد، أو النسوية أن النقد غالبا ما يكون الاسم المهذب للتنابز بالألقاب وللتنديد، وهو ما يمكن أن يسهل من ابتذال فكرة الاستقامة السياسية وغيابها، بكل سهولة. وهذه هي «الأخلاق اليسارية» كما جاءت في معرض النقد الذي وجهته لها برباره إهرنرايخ Barbara Ehrenreich وبرباره إبستين Barbara Epstein. لكن حجر الزاوية العقلاني في الاستقامة السياسية هو ما يدعوه ريتشارد فلاكس Richard Flacks «المبدأ الأخلاقي للمسؤولية الجمعية». وفي تأملاته الألمعية حول مكانة اليسار في الولايات المتحدة، تحت العنوان «صناعة التاريخ»، يشير فلاكس إلى أن إحدى المساهمات الرئيسية لليسار تتمثل في صياغة ورعاية أخلاق المسؤولية الجمعية، وهي مجموعة المبادئ والأحكام المنظمة للأفعال الفردية، والملزمة، أدبيا، للأعضاء، ويمكن أن تصبح إجبارية لدى دوائر دائمة الاتساع من غير الأعضاء، أيضا. «وتتنوع هذه القواعد، من معايير ضد الخروج على الإجماع أو اجتياز الخط الفاصل أثناء الاحتجاجات، إلى أحكام تتعلق بالحديث اليومي والتفاعلات بين الأشخاص من الجنسين، ومن البيض والسود، ويقول فلاكس، ويشكل مقنع، إن هذه القواعد الخلقية هي من المساهمات الرئيسية للحركات اليسارية في الثقافة الأمريكية[8]. وإن بدا هذا دفاعا عن «الاستقامة السياسية» فليكن كذلك: لكن هذا اشتباك جانبي. وأنا أكثر اهتماما بالمسألة الأكبر المتصلة باليسار في الأكاديميا: ما موقفنا، ما احتمالات مستقبلنا، وما إذا كانت أجندتنا تبدو ذات معنى؟

الجمهور والمهنة: حكاية «الراديكاليين في وظائف التدريس»

هل التحول إلى اليسار حدث، بالفعل، في الأكاديميا؟ هل يتمركز اليسار الآن في الجامعات، على نحو أساسي؟ أم أن انتصارات اليسار في الجامعات لم تكن سوى

انتصارات بيروية Pyrrhic(*)، خصوصا أن أفكار اليسار عن التعليم العام وعن انتشار ثقافة الانشقاق بين الجمهور تحل محلها مهنية ضيقة الأفق وترويج للأسلوب الراديكالي؟ هذه هي الأسئلة المهمة التي يثيرها الجدل حول الاستقامة السياسية.

هل حدث هذا التحول إلى اليسار في الجامعات؟ سوف أوجز في معالجة المسألة الأولى، وإن كان يبدو لي أنه يتعين علينا أن نوليها المزيد من الاهتمام. ويتوقف الكثير على دقة تقويمنا للحالة الراهنة. وقد أخذ هنري لويس غيتس Henry Louis Gates ما دعاه «الالتفات، المحتفى به، إلى السياسة، في الدراسات الأدبية في العقد الأخير»[9]، كأمر مسلم به، في معرض نقده لـ«اليسار الصلب» في الأكاديميا ولكن هل حدث ذلك؟ هل آل الأمر إلى اليسار؟

يبدو أن الإجابة، في معظم الحالات، هي بالنفي، بوضوح. وفي مقالتهما في «كومنتري» يعتمد بالتش ولندن (وهما شخصيتان قياديتان في الاتحاد الوطني للباحثين) على مسح شمل هيئات التدريس في الكليات، أجرته مؤسسة كارنيغي لترقية التدريس: فبعد أن طرحت على أعضاء هيئات التدريس خمس صفات لتعيين مواقفهم السياسية – يسار، محافظ، وسط، محافظ معتدل، محافظ متشدد – لم يختر اليسار سوى 5.8 في المائة. وكانت نسبة اليسار أعلى بين الأعضاء العاملين في حقول السوسيولوجيا والعلوم السياسية (وفي اللغة الإنجليزية اختار اليسار 10.2 في المائة) ولكن اليسار كان أقلية نسبية. وحتى ما دعاه بالتش ولندن «الأغلبية الليبرالية» كانت وهما؛ فلم تتجاوز نسبة من يدعون أنفسهم ليبراليين 33.8 من أعضاء هيئات التدريس، وبالتالي فالقوة المشتركة للأساتذة اليساريين والليبراليين كانت تقل، بقليل، عن 40 في المائة من أرباب المهنة. (وقد استبعد استطلاع أجرته مؤسسة كارنيغي، حديثا، فئتي اليسار والمحافظ المتشدد، بغرض التوصل إلى رصد التنوع، على نحو أكثر «توازنا» وإن كان أقل إفادة: ليبرالي، ليبرالي معتدل، وسطي، محافظ معتدل، محافظ. وبالنسبة للبعض، فقد يبدو أن هذا الاستطلاع يشير إلى أغلبية ليبرالية، ذلك أن 57 في المائة هم إما ليبراليون، أو ليبراليون معتدلون، أو وسطيون، أو محافظون معتدلون، أو محافظون؛ لكن آخرين قد يقرأونه كعلامة

(*) مثل انتصارات الملك الإغريقي بيروس التي كانت مكلفة لدرجة أن تكرارها يعني الدمار، وبالتالي فلا مجال للاحتفال بها [المترجم].

علـى اعتـدال غالب – 69 في المائـة ليبراليون معتدلون ، أو وسـطيون ، أو محافظون معتدلـون) . وفوق ذلك ، فهذه الأرقام ثابتة ، نسـبيا ، منذ أواخر العقد السـادس من القرن العشرين[10] .

وعلى الرغم من ذلك ، فتجدر الإشارة إلى أنه منذ الحرب العالمية الثانية ، أي منذ إقامة النظام الجامعـي الحديث ، فقد بقي أعضاء هيئات التدريس أميل إلى الليبرالية ، على نحو ما ، أقرب إلى مسـاندة المرشـحين الديموقراطيين ، مقارنة بالجمهور العام . لكن هذا ، وكما هو واضح ، ليس من صنع الجامعة ، ولا هو نتيجة دراسات بعينها ، بقدر ما هو نتاج الخلفية العائلية . فالأساتذة الجامعيون أكثر ليبرالية من الجمهور العام ، ليس لأنهم أساتذة جامعيون ولكن لأن الأرجح أن يكونوا من عائلات ليبرالية[11] .

ولكـن فكـرة غيتـس عن الالتفـات إلى السياسـة في الدراسـات الأدبيـة (وحقل الدراسـات الإنسـانية ، عموما) فيها شـيء مـن الحقيقة ، من ناحية أخـرى . لماذا؟ ما الالتفات إلى السياسـة؟ ما المقصود بالسياسـة ، في هذا السـياق؟ هي تعني ، جزئيا ، الالتفات إلى التاريخ . فالشـكلانيات ، في حقل الدراسـات الإنسانية ، وذلك يشمل التفكيكيـة ، هي فـي حال تخبط ، وهنـاك عدد مـن التاريخانيات الجديـدة . وعبارة رولان بارت ، التي يتكرر الاستشهاد بها ، قد تكون صحيحة : «القليل من الشكلانية يبتعد بالمرء عن التاريخ ، لكن الكثير منها يعود بالمرء إليه» .

إنهـا تعني في جزء منهـا الالتفات إلى المرأة . فالتحـول الديموغرافي المهم الوحيد فـي صفـوف هيئـات التدريس ، فـي السـنوات الأخيرة ، هـو تزايد أعداد النسـاء في الجامعات ، خاصة في حقل الإنسانيات . ولا شك في أن هذا غيّر الحياة اليومية ، في الجامعات ، وأمن القوة الضاربة لعديد من الدراسات النسوية .

وهـذا يعني أمورا منها الانصراف عن الليبرالية . لقد عاشـت الليبرالية زمنا صعبا فـي ظل ريغان ؛ أصبحـت هي «اللفظ الذي يبدأ باللام» والذي يعافه الجميع ، سـواء بسـبب الهجمات مـن اليمين المحافظ ، أو بسـبب افتقـار حقيقي للثقـة بالنفس . وإذا كان اليسـار لـم يسـتول على الجامعـات ، فقد بـدأ يضع أجنـدة الجنـاح الليبرالي في الجامعـات . وقـد انتقلت الدعوة إلى إعـادة ترتيب الأعمال المرجعيـة ، من «راديكال تيتشـر Radical Teacher [مجلـة المعلم الراديكالي – المترجم]» و«فيمينسـت بريس Feminist Press [دار النشـر النسـوية – المترجـم]» إلـى التيار الرئيسـي فـي كثير من

الأقسام . وابتعدت النظرية عن الجماعات الأدبية الماركسية والدوائر اللاكانية (*) للنظرية التي سخر منها هارولد بلوم Harold Blom باعتبارها «تلك الزمر السرية من المشعوذين القريبة مما دعاه إمرسون «اجتماعات خيرية وصيحات مقدسة» لتحدث نقلة في الأطر الفكرية للإنسانيات[12] .

وبالنسبة إلى اليمين ، فإن هذا كان إفسادا للجامعات ؛ وبالنسبة إلى البعض على اليسار ، فقد أفسد اليسار . وذهب بعض النقاد – وأبرزهم راسيل جاكوبي Russel Jacoby في «آخر المثقفين» The Last Intellectuals – إلى أن المفكرين اليساريين تخلوا عن الجمهور لحساب المهنة ، ومقالة دافيد بروموتيش «مستقبل التراث» The Future of Tradition في مجلة «ديسنت» تلخص هذا النقد . والنصف الأول من المقالة هو تفجع بسبب ضياع الثقافة الشعبية – «ما دمره [التحول إلى المهنة] في أمريكا ، أكثر من أي شيء آخر ، هو إحساسنا المشترك بحياة عامة» ؛ والنصف الثاني هجوم على «الراديكاليين المؤسسيين» بسبب تواطئهم في هذا التدمير . ووجه التناقض ، في المقالة ، هو أن الراديكاليين المؤسسيين سياسيون أكثر ما يجب ، وليسوا سياسيين بما يكفي . وكتب بروميتش يقول «لقد تبين أن النبرة النضالية في الأبحاث العلمية لا تعد خرقا لحظر السياسة في الجامعات ذاتها . وفي الحقيقة فالدفاع المعياري عن الراديكالية المؤسسية في حقل الدراسات الإنسانية هو أن الباحثين يمكن أن يكون لهم أعمق التأثير على الخطاب العام ، بمجرد أن يفعلوا ما يفعلونه ، أصلا ، ونادرا ما يقابل المتمرسون بالسياسة المؤسسية أحدا من الجمهور العام الذي ألغوا وجوده»[13] .

وليس واضحا ، بالضبط ، أي نوع من المقابلات مع أفراد الجمهور العام هو الذي يقصده بروميتش . وأنا أفترض أنه لا يشير ، ببساطة ، إلى دوائر المعارف ولا للمقابلات الحميمة – مثل تلك التي وقعت بين رجل الأعمال وأستاذة الأدب الإنجليزي في رواية دافيد لودج David Lodge الفكاهية «عمل جيد» (Nice Work) . ولنفترض أنه يقصد المقابلات وجها لوجه ، مع الجمهور العام ، في أنشطة سياسية ، ولقاءات مع الجمهور العام عبر الكلمة المكتوبة (وأفراد الجمهور الذين يتم اللقاء معهم ، خلال يوم العمل ، أي الطلاب ، لا يبدو انهم يناسبون ما يقصده بروموتيش ، لكني سأعود إليهم) .

(*) نسبة إلى المحلل النفسي والفيلسوف الفرنسي جاك لاكان Jaque Lacan .

أولا ، فعلى رغم تلميحات بروموينش ، لا يوجد دليل كاف للإشارة إلى أن الراديكاليين المؤسسيين يتجنبون اللقاءات ، وجها لوجه ، مع مواطنيهم ؛ وتشير الدلائل الشحيحة المتوافرة إلى أن الأساتذة ، بسبب طبقتهم وبسبب الحرية النسبية التي تتيحها ظروف عملهم ، يكون الأرجح ، بالنسبة إليهم ، وبأكثر من أفراد الجمهور العام ، أن ينشطوا كمواطنين سياسيين ، في الحملات والأحزاب السياسية . وفوق ذلك ، وكما تشير الدراسة الموسعة ، في خلاصتها «فالكليات الأكثر ليبرالية هي الأكثر نشاطا»[14] . وهذه الصورة عن نشاط المواطنين في الكليات - بكل تناقضها مع صورة البرج العاجي - تجعل التعارض بين الجمهور والمهنة أكثر تعقيدا ، بكثير ، مما يبدو ، في الغالب . وبروموينش مخطئ تماما في إشارته إلى أنه ، بالنسبة إلى اليسار في الأكاديميا ، «يكون ما يفعله المرء في الجامعة كافيا كتفسير كامل لما يفعله هو ذاته في المجتمع» .

ودعوني أقترح صورة مختلفة ، قليلا ، عن صورة الجمهور والمهنة ، وهي صورة المثقف غير المنتمي والمثقف الأكاديمي . ففي دراسة في 1965 ، لم تلق التقدير الكافي ، عن المثقفين ، أشار لويس كوزر LouisCoser إلى أن «إحدى الملاحظات البالغة الأهمية عن المثقفين غير المنتمين ، في الولايات المتحدة ، أن عددهم قليل ، للغاية» . وهو يشير إلى أن أسباب تراجعهم هو نشوء أكاديميا ما بعد الحرب ، وسقوط ثقافة الطليعة والأيديولوجية الراديكالية . ولكن حين نمضي مع تفسير بروموينش إلى غايته نجد أن «عدم الانتماء» عند المثقفين ، في مراحل سابقة ، كان ، في جانب كبير منه ، هوية أيديولوجية ، وليس وصفا لوسائلهم في التعيش . وككل المثقفين الآخرين ، فقد كان على اللامنتمين بينهم أن يأكلوا ، وكان معظمهم يعتاش بالعمل في مهنة فكرية ما . فهم لم يكونوا مثقفين لا منتمين بقدر ما كانوا مثقفي سوق ؛ ومثل إمرسون ، فقد ابتعدوا عن كل شكل من أشكال الدعوة وتدبروا أمورهم بالنشر وفق شروط السوق ، وبإلقاء المحاضرات وفق شروط السوق ، وقد عُرف عنهم أنهم حريصون على تجنب سقطات السوق . ومع حلول السنوات الأولى من القرن العشرين ، كان مثقفو السوق ، من هذا النوع ، وفق الموجز النافع عند كوزر ، يمضون الوقت في العمل عند ناشري الكتب والمجلات : في كتابة العروض ، وفي تقويم المخطوطات وتحريرها ، وفي وظائف في لجان

الاختيار بنوادي الكتب . وبعد تراجع الدور الذي كانت تقوم به قاعات المحاضرات العامة Lyceums ، فقد كان مثقفو السوق الأكثر نجاحا ، بشكل عام ، هم الروائيين ، على اعتبار أن الرواية كانت شكل الكتابة الأفضل مبيعا [15] .

وجاء تراجع دور مثقف السوق ، رجل المشروعات الفكرية الذي يتعامل بالقطعة ، كنتيجة للتوسع الهائل في صناعات الثقافة والأجهزة الثقافية للدولة ، وهو مركب يشمل الجامعات في فترة ما بعد الحرب . وهكذا فالفضاء العام ليس ، في الحقيقة ، الوجه الآخر للمهن . والأقرب إلى الصحة أن نتخيل ثلاثة فضاءات في مدارات محكمة ، ولكل منها مهنيوه ، والعاملون فيه بنصف وقت ، وكتبته البروليتاريون ، وجمهوره . وتشمل الفضاءات الثلاثة : أولا ، الصناعات الثقافية في مجال السينما ، والإذاعة والتلفزة ، والتسجيلات ، والنشر ، والتربية ، والصحافة - تلك الصناعات التي تعمل على تنظيم وتسهيل الاتصال ، كما تعمل الصناعات المالية على تنظيم وتسهيل تدوير رأس المال ؛ وثانيا ، الأجهزة الثقافية للدولة بما يشمل عددا كبيرا ومتنوعا من الوكالات ، والمكتبات ، والمتاحف ، والمدارس ، محليا ، وجهويا ، وقطريا ؛ وثالثا ، الاتحادات الطوعية ، وتشمل الاتحادات ، والروابط السياسية ، والكنائس ، والتجمعات الدينية ، والمؤسسات الوقفية ، والثقافة الرفيعة (الأوركسترات ، ودور الأوبرا ، والجامعات ، والجمعيات التاريخية ، الممولة من مصادر خاصة) ، وعالم الأنشطة التجارية البديلة الصغيرة ، (مثل محال مستقلة لبيع الكتب) وما تبقى من الثقافة الفولكلورية ، وجماعات الهواة والمتحمسين .

وقد يكون من الإنصاف أن نقول إن معظم المثقفين يعملون في هذه العوالم ؛ وفوق ذلك ، فمعظم الناس يجدون فيها مصادر للثقافة ، وللحياة الفكرية ، وللتسلية . ويمكن أن تجد اليساريين ، ربما في معظم هذه الفضاءات شبه العامة ، حيث يلتقون «الجمهور العام» بكل تنوعه . وعلى الرغم من أن الجامعة يجري تصويرها ، أحيانا ، بصورة جزيرة يسارية في بحر يميني ، فجانب كبير من ثقافة اليسار المعاصر يمكن أن تجده في الاتحادات الطوعية ، وكثير من اليساريين يعمل في أجهزة الثقافة التابعة للدولة . وفي الحقيقة ، فقد كنت أشك دوما في أن أكثر من 5.8 في المائة من أمناء المكتبات يمكن ان يعتبروا أنفسهم «يساريين» : ربما كان اليساريون ممثلين بأقل من حقيقتهم في الأكاديميا !

وإذن، ومن دون القول بأن كل ما هو سياسي يجب حصره في الجامعة، أو أن الجامعة هي الصورة الكلية المصغرة للمجتمع (وهما عقيدتان ينسبهما بروموويتش إلى «الراديكاليين المؤسسيين»)، فسوف أصر على أن صناعة التعليم العالي هي فضاء عام بالغ الأهمية، جزء رئيسي من الثقافة الجماهيرية الأمريكية. وفي الحقيقة، وإذا كان، كما يقول هو «أن من الحقائق المؤسفة للغاية أن معظم ما يدور من حديث عن الثقافة في أمريكا، اليوم، يدور في الجامعات» (وإن كنت أشك في ذلك)، فسوف يكون أمرا غريبا أن يتجنب اليساريون المهتمون بالثقافة الجامعات.

ويجسد حنين بروموويتش للمثقفين غير المنتمين وللجمهور العام المضيع كلا من المتروبوليتانية(*) metropolitanism واللينينية المتجذرتين في تراث المثقفين النيويوركيين. فمن ناحية، لا تكاد المتروبوليتانية، في دعوتها المتكررة إلى ثقافة عامة، تخفي الحلم بأن تصبح نيويورك، وبدرجة أكبر، مركزية، بالنسبة للثقافة الأمريكية. ويعد راسل جاكوبي الأكثر وعيا بهذه المسألة لديه هو ذاته، ونقده لثقافة مدن الجامعات الإقليمية، هو نقد قوي. وبالرغم من ذلك، فإن صناعات الثقافة القائمة على إعادة توزيع الصورة وتوزيعها جعلت المدينة الرئيسية عتيقة ثقافيا، ويتعين أن تكون بذور أي ثقافة يسارية جديدة كامنة داخل الأشكال والمؤسسات الخاصة بهذه الصناعات الثقافية التي انفصلت عن المركز واكتسبت الطابع المهني.

ومن ناحية أخرى، فإن لينينية مبددة تكمن تحت نقد استراتيجية الراديكاليين المؤسسيين. وتبقى فكرة المثقف كثوري محترف، والمأخوذة عن التراث الطليعي، حيث ينخرط المثقفون في السياسة الواقعية باعتبارهم كوادر حزبية، البديل الرئيسي لفكرة اليسار الجديد والاشتراكية الديموقراطية عن مسيرة طويلة عبر المؤسسات. وذكرى مثقف كهذا، مثقف حزبي منخرط في تخليق فضاء عام معارض ومنفصل، تمد ظلها على جانب كبير من النقد الموجه للأكاديميين اليساريين المعاصرين. بل إن أولئك الذين يرفضون السياسات اللينينية يستخدمونها كصورة للمثقف اليساري «الحقيقي» (ويجدها المرء، بقوة، في إحالات إيرفينغ هاو إلى تروتسكي ولوكاتش).

(*) الاعتقاد بمركزية المدينة الكبرى - [المترجم].

وفي المقابل ، فإن واحدا من مصادر الجذب في أعمال أنطونيو غرامتشي لدى الأكاديميين اليساريين المعاصرين يتمثل ، على وجه التحديد ، في قطيعته مع التراث اللينيني وإعادة صوغه لهذا التراث .

وإذا حاول المرء أن ينشىء هيئة من المثقفين الاشتراكيين ، ثقافة للانشقاق ، وإذا كان المرء يرفض الحزب الطليعي بمثقفيه المهنيين ، كتجسيد لهذه الهيئة ، وإذا ظل مثقفون كهؤلاء يأتون ، في غالبيتهم (وليس ، بالضرورة ، في شكل حصري) من طبقات من دون رأسمال ، فسوف يكون محتوما أن يكونوا فصاميين schizophrenic - نصف مثقفين اشتراكيين ونصف مثقفين مهنيين ، من مجالات العمل القانوني ، أو الحكومي ، أو النقابي ، أو الصحافي ، أو الجامعي . ولا شك في أن متحولين بالغي الغرابة سوف يظهرون ، لكن لا احتفاء ستانلي فيش Stanley Fish بالمهنية ، ولا تفجعات بروموتيش على فضاء عام متخيل تنطوي على كثير من التوجيه للموجودين منا في هذا الموضع .

ولا يتصل التناقض المركزي ، في هذه الحالة ، بالمثقف - المنتمي أو اللامنتمي - وبالجمهور العام ، ولكنه يتصل بالعلاقة بين هذه الشريحة الثقافية مما يسمى «الطبقة الجديدة» والطبقات الأخرى في المجتمع الأمريكي . وهذه الطبقة المهنية والإدارية لها جاذبية خاصة لدى التراث الاشتراكي (كمضاد للشيوعي) في الولايات المتحدة ، من تشارلز ستاينميتز Charles Steinmetz ، ووليم إنغليش وولينغ William English Walling ، ولويس كوري Lewis Corey إلى مايكل هارنغتون Michael Harington وبربارة إهرنرايخ . وكما بينت إهرنرايخ في كتابها «الخوف من السقوط» Fear of Falling فإن طيف الطبقة الجديدة قريب ، أيضا ، إلى قلوب المحافظين الجدد . وهذا هو السبب في أن روجر كيمبول Roger Kimball لا يعبأ ، كثيرا ، بكون «الراديكاليين في وظائف التدريس» ليسوا ، في غالبيتهم ، راديكاليين يساريين ؛ إنهم شخصيات تمثل الطبقة الجديدة التي هي ، موضوعيا ، مناهضة للرأسمالية ، ومناهضة للتراث ، ومناصرة لليسار ، كجماعة من «ليبراليي النخبة» . وهذه هي الصورة العكسية للنقد اليساري لهذه الطبقة ذاتها باعتبارها من خدم السلطة ، وكلاب الحراسة الأيديولوجية ، بما تعيد إنتاجه من علاقات اجتماعية ، عبر الميديا ونظام التعليم ، «الأجهزة الأيديولوجية للدولة» ، وهي الأجهزة سيئة السمعة .

وكلا الهجومين صحيح ، وهذا سبب من أسباب تنوع المناظرات الأيديولوجية حول الطبقة المهنية - الإدارية ، وداخلها ، بين راق ومثير للسخرية . فمن ناحية ، تؤدي قدرة هذه الطبقة على صوغ الثقافة ، مقرونة بازدواجيتها التاريخية تجاه كل من رأس المال والعمل ، إلى زيادة المخاطر ، زيادة بالغة الضخامة . ويجدر بنا أن نتذكر أن الهجوم الأخير على اليسار في الجامعات ليس من دون سابقة : فتاريخ التعليم العالي في الولايات المتحدة فيه عملية التطهير التي طالت العلماء الاجتماعيين الشعبويين ، في تسعينيات القرن التاسع عشر ، والهجوم على الأساتذة الجامعيين الاشتراكيين والمناهضين للحرب ، إبان الحرب العالمية الأولى ، والفزع ، في فترة الكساد ، من الشيوعيين في الجامعات ، وهو ما تنامى ، ليصبح التطهير «المكارثي» للجامعات[16] . وقد كان لحركة التطهير المناهضة للشيوعيين ، في المدارس ، والقوائم السوداء في صناعات السينما والبث الإذاعي والمتلفز ، أثر كبير في هزيمة جبهة شعبية ضمت المثقفين الذين دفعهم الكساد باتجاه الراديكالية ، وبين العمال الذين جرى تنظيمهم حديثا في مؤتمر المنظمات الصناعية (CIO) ؛ وبالمثل ، فقد كانت الجهود المنسقة ، من قبل هيئات ومؤسسات اليمين الجديد ، لبناء وتمويل ثقافة محافظة جديدة ، جزءا مهما من ثورة ريغان .

ومن ناحية أخرى ، فمن الواضح أن كثيرا من المعارك حول النظرية ، والأعمال المرجعية ، والمناهج الدراسية ، كانت مجرد اشتباكات جانبية حول أشكال وملكية رأس المال الثقافي ، حربا من موقع داخل الطبقة . نحن مقضي علينا بأن نشتبك في مجادلات وصراعات تشمل عناصر من الاثنتين - السياسات الأصيلة المتصلة بالثقافة في الولايات المتحدة ، والسياسات الزائفة القائمة على التمييز والبحث عن مصالح مهنية . ولأن الأفراد يتعين عليهم أن يصنعوا حياة لأنفسهم ، كما يتعين عليهم أن يصنعوا التاريخ ، إذا كان لنا أن نستخدم مصطلحات فلاكس ، فليس بوسعنا تجنب هذه الارتباكات .

ومن نواح عدة ، فاليمين الثقافي أقدر على تبين ما يدور حوله الصراع ، مقارنة بالنقاد الليبراليين واليساريين لـ «الراديكاليين المؤسسيين» . وتحت الضجة التي يثيرها اليمين حول التعددية الثقافية والحضارة الغربية ، يجد المرء جدلا متصلا وملحّا ضد العمل الإيجابي ، وهو جدل حول من الذي يجب أن يكون له حق الوصول إلى

الموارد وإلى رأس المال الثقافي، الذي تسيطر عليه الجامعات. وبالرغم من تفجع لويس ميناند على «الراديكالية الأقل كفاءة التي يمكن تخيلها»، فإن الاتحاد الوطني للباحثين يلاحظ، وبدقة، أن الراديكاليين المؤسسيين الذين تصارعوا حول المناهج وحول النظرية، هم، أيضا، الراديكاليون المؤسسيون الذين انتظموا في حركة إلغاء الدعم لجنوب أفريقيا، وفي حركة مساندة اتحادات العاملين الكتابيين والفنيين في الجامعات، وفي توظيف عناصر العمل الإيجابي وقبولها.

ظهور الدراسات الثقافية

ولكن ماذا عن الكتابة والتدريس؟ لا شك في أنه بوسع المرء أن يتقبل الخطوط العامة لهذا المنطق القائل بأن التعليم العالي هو فضاء عام بالغ الأهمية، «أرض متنازع عليها» وفق رطانة «نحن الأكاديميين الراديكاليين»، وأن يبقى مصرا على أن اليسار الأكاديمي يزحف عبر المؤسسات، في الاتجاه الخطأ. لقد تخلت الأكاديميا اليسارية، تحديدا، ووفق ناقديها، عن الكتابة الواضحة، وعن التعليم العام، بل وعن الالتزام بالتحول الاجتماعي، في سعيها وراء دراسات ثقافية. وقد انتقدت بربارة إبستين التي لا تجد عندها إلا القليل مما في «ديسنت» من الحنين للمثقف العام، «احتقار الكتابة الواضحة» الذي تلمسه عند اليسار بعد الحداثي، وتعتبر «النقلة من التحليل الاجتماعي للدراسات الثقافية والربط بين الراديكالية وما بعد البنيوية/ ما بعد الحداثة» هو التأثير غير الموفق الذي ترتب على «هزيمة اليسار الأمريكي في منتصف السبعينيات». وهي تذهب إلى أن «هذه التيارات [الثقافية] كانت توغل في التنائي عن هدف بناء حركة للتحول الاجتماعي»[17]. فهل الدراسات الثقافية، التي ظهرت باعتبارها شعار المشروع الثقافي لليسار الأكاديمي، ثمرة هزيمة، بديلا، على أحدث طراز، عن أجندة فكرية أصيلة لليسار؟ لا أظن، لكن نقد إبستين يتطلب تفسيرا لما هو مقصود بالدراسات الثقافية.

لا شك في أن الدراسات الثقافية ظهرت، على مدى العقد الأخير، كشعار مشترك، في حقل الدراسات الإنسانية. ومن زاوية الرؤية المتشككة، فإن نظرة إلى كاتالوغ مطبعة جامعة كاليفورنيا، الذي يحمل العنوان «دراسات ثقافية» توحي بأنها، في المقام الأول، استراتيجية تسويق ثقافي. ويجد المرء، بين العناوين المتضمنة في

الكتاب، ليس فقط أهداف اليمين الثقافي: الإثنوغرافيا الجديدة، ودراسات الجندر، و«التاريخانية الجديدة»: دراسات في الشعرية الثقافية، والنظرية، والدراسات الإثنية، والحضرية، والفيلم، والمسرح، والميديا، والثقافة الشعبية، ولكن، أيضا، الدراسات الإنسانية القديمة: الفنون، والأدب، والتاريخ، والدراسات الكلاسيكية. ويشعر المرء بغواية التخلي عن أي محاولة للتعريف.

لكن في الأمر اتساقا أكثر مما يبدو، لأول وهلة. وبالنهاية، فإن روجر كيمبول يزعم أن الدراسات الثقافية هي «أحدث وأهم جهد أكاديمي لبعث الحياة في التحليل الماركسي، ولتحرير الدراسات الإنسانية من التعلق» النخبوي «بالثقافة الرفيعة» [18]. وهذا ليس بالقول الذي يفتقد الدقة، لكنه لا يحيط بتعقيد اللحظة. وسوف أطرح فكرة مؤداها أن الدراسات الثقافية، المأخوذة عن اليسار الجديد البريطاني، تشتمل على اتجاهات عديدة، في الثقافة الأمريكية: ظهور المجلة بعد الحداثية؛ عودة مفهوم اشتراكي ديموقراطي يساري، عن الثقافة وعن الديموقراطية الثقافية، إلى الظهور؛ وحركة متمردة داخل الجامعات لإعادة صوغ التخصصات المهنية والإنسانيات ذاتها.

الدراسات الثقافية، في الولايات المتحدة، هي نظرية مهاجرة، مرتحلة، أخذت لنفسها اسما من الدراسات الثقافية البريطانية، التي كانت، هي ذاتها، شيئا يقع بين تخصص وحركة ثقافية لليسار الجديد. وهناك، الآن، تفسيرات عديدة وتقديم لهذا الاتجاه المرتبط بمركز بيرنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة، وبالتاريخ الاجتماعي الذي يعده المؤرخون المتسبون لمجلة «باست آند بريزنت» Past and Present [الماضي والحاضر - المترجم] ومجموعة مؤرخي الحزب الشيوعي، وبكتابات ريموند وليمز [19]. وقد اتخذ الأمر، على الدوام، صورة مداخلات في عديد من المؤسسات العامة، بدأت مع تعليم الكبار وانتقلت إلى الجامعات والمؤسسات المركزية polytechnics والجامعة المفتوحة ومجلات اليسار العمالي وجرائده ومعهد الفيلم البريطاني. وبالنسبة إلى كثرة من الراديكاليين المؤسسيين، فإن شخصية مثل ريموند وليمز - وهو روائي، وصحافي ثقافي يقوم بعروض نقدية للتلفزة، والمسرح، والسينما، ومنظر ماركسي، ومؤرخ أدبي، وكاتب سياسي، ومدرس في تعليم الكبار وفي كامبريدج - هو صورة أكثر إقناعا للمثقف الاشتراكي من صور شخصيات مثل إدموند ويلسون Edmund Wilson وليونيل تريلينغ التي يرفعها المخلصون لمبدأ الخطاب العام.

وفي بعض الأحيان، يبدو ظهور الدراسات الثقافية، في الولايات المتحدة، أشبه بغزو بريطاني ثان؛ وتماما كما عادت الموسيقات الشعبية الأمريكية، وعليها ظل خفيف من الغرابة بتأثير موسيقيي ليفربول، فقد بدت الثقافة الجماهيرية الأمريكية غريبة ومثيرة للعجب، بتأثير نقاد بيرمنغهام. وليس ذلك بالأمر الذي يستدعي السخرية؛ فمن أمريكا توكفيل إلى أمريكا بودريارد، يمكن الزعم بأن عين الغريب هي عين كاشفة. وبالرغم من ذلك، ومع الاعتراف بهذا الموروث، فأنا متردد في اتباع أولئك الذين يرون التحولات بالفعل: فما كان نقديا وراديكاليا، في بريطانيا، يصبح مرنا، في أمريكا. وسواء كان ذلك أمرا طيبا أو أمرا سيئا، فالدراسات الثقافية، في أمريكا، لن تكون إلا ما نفعله بها.

وقد يكون الجانب الأهم في الدراسات الثقافية الأمريكية هو ظهور مجموعة من المجلات بعد الحداثية، والمجتمع المتخيل للكتاب والقراء المرتبطين بها: سوشيال تيكست Social Text، أكتوبر October، كلتشرال كوريسبوندنس Cultural Correspondence [المراسل الثقافي - المترجم]، إنسكريبشنز Inscriptions، ديسكورس Discourse [الخطاب - المترجم]، جندرز Genders، ديفرنسز differences [اختلافات - المترجم]، ريبريزنتيشن Representation [تمثيل]، تيلوس Telos سيميوتيكست Semiotexte [النص الدلالي - المترجم]، ساوث آتلانتيك كورترلي South Atlantic Quarterly [فصلية الأطلسي - المترجم]، كاميرا أوبسكيورا Camera Obscura، كلتشرال كريتيك Cultural Critique [الناقد الثقافي - المترجم]، بوردرلاينز Border /Lines [خطوط فاصلة - المترجم]، كلتشرال ستاديز Cultural Studies [دراسات ثقافية - المترجم]، باونداري -2 boundary - 2 [حدود -2- المترجم]، تابلويد Tabloid، بوليغراف Polygraph، بوبليك كلتشر Public Culture [الثقافة العامة - المترجم]، ثيرد تيكست Third Text [الخط الثالث - المترجم]، ترانزيشن Transition [مرحلة انتقال - المترجم]، وعدد من المجلات الأخرى.

وقد شاع التنديد بهذه المجلات باعتبار أنها مثقلة بالرطانة، وبالكتابة الركيكة، والتنظير المتعالي، والثقافة المتدنية؛ وهذه، بالنهاية، كل الأمثلة الدقيقة على الكيفية التي استسلم بها اليسار في الأكاديميا للمقاييس المعيارية المهنية، وأدار ظهره للقارئ

العام . وهنا نجدهم ينشرون مادة مكتوبة بالطريقة التي لا يكتب بها أحد يتطلع للنشر في «ديسنت» . وهذا مضلل للغاية . صحيح أن المرء لا يتطلع إلى هذه المطبوعات عندما يبحث عن صحافة أدبية وثقافية ، لا يتطلع إلى الجعجعة التي ليس وراءها طحن ، عند المثقفين غير المنتمين . وأقر هنا أني لا أحمل اعتراضا على هذا النوع من الصحافة ، وربما تكون لها منافذ ، هي في طور التراجع (على الرغم من أن نجاح «فويس ليتراري سابلمنت» Voice Literary Supplement [ملحق الصوت الأدبي – المترجم] و«ويمنز ريفيو» Women's Review [مجلة المرأة – المترجم]» كانا موازيين لصعود النظرية والدراسات الثقافية) ولكن المطالبة بأن يكون كل مثقفي اليسار صحافيين أدبيين ، يكتبون بإنجليزية بسيطة ، ليس أقل إثارة للاعتراض من المطالبة اليسارية القديمة لكتاب المسرحيات بأن يكتبوا بروباغندا تحريضية ، وبأن يلتزم الروائيون بواقعية اجتماعية مفهومة .

وفي الوقت ذاته الذي كان فيه برومويتش وغيره يتفجعون على ضياع «المجلات الصغيرة» ، فإن تلك المجلات «الجادة» لم تكن أكاديمية أو شعبية ، ويفوتهم أن هذه الدراسات الثقافية أو المجلات بعد الحداثية مشابهة ، إلى حد مدهش ، لـ «بارتيزان ريفيو» Partisan Review (المراجعة الحزبية) ، و«مودرن كوارترلي» Modern Quarterly [فصلية الحداثة – المترجم]» و«بوليتيكس» Politics [السياسة – المترجم] وغير ذلك من المجلات الأسطورية التي ساندت خطابا احتجاجيا عاما ، في جيل أسبق . ولننظر في بعض أوجه التشابه والاختلاف . شأن المجلات الأصغر والأسبق ، فهذه ليست مجلات مهنية بحثية . فلا يمكن للمرء أن يخلط بين «أكتوبر» وإحدى مطبوعات «بي إم إل إيه PMLA(*)» أو «أميركان هيستوريكال ريفيو American Historical Review [المجلة التاريخية الأمريكية – المترجم]» ، فهذه المجلات ، لا يزعم القائمون عليها أنهم خاضعون للتحكيم ، أو أن مطبوعاتهم منابر بحثية موضوعية ، فهذه مجلات تمثل اتجاها ، تبني قاعدة من القراء وفريقا من الكتاب . ومثل المجلات الصغيرة ، فهي تبدو من الخارج غريبة وغامضة ومتخصصة ومحطمة للأيقونات . ومثل المجلات الصغيرة ، فلبعضها ارتباطات مؤسسية ، منحة صغيرة ، مكتب ، وما إلى ذلك . ومثل المجلات الصغيرة ، فبعضها أكثر اهتماما

(*) مطبوعات اتحاد اللغة الحديثة في أمريكا Publications of Modern Language Association of America

بالسياسة ، وبعضها الآخر أكثر اهتماما بالفن ؛ فظلهم يذوب في عتمة مجلات سياسية ، على نحو مكشوف ، مثل «سوشياليست ريفيو Socialist Review [المجلة الاشتراكية - المترجم]» من جهة ، وفي عتمة مجلات أكاديمية الطابع ، مثل كريتيكال إنكوايري Critical Inquiry [البحث النقدي - المترجم]» ، من الناحية المقابلة . هناك اختلافات ؛ وأكثر أوجه الاختلاف ، التي تناولتها التعليقات ، هو أن معدل المشاركين غير الأكاديميين يتناقص . وقد انتهت دراسة مبكرة إلى أنه فيما كان 9 في المائة من المشاركين بمقالاتهم في المجلات الصغيرة ، في عشرينيات القرن العشرين ، كانوا من المعلمين ، فقد ارتفعت نسبة المعلمين المشاركين بمقالاتهم إلى 40 في المائة في الخمسينيات ؛ ولا بد أن المعدل صار أكبر ، بكثير ، في التسعينيات[20] . لكن هذه النقلة القابلة للإثبات ، من أولئك الذين يعملون لحساب المعلنين ، والمجلات ، ودور النشر ، إلى أولئك الذين يعملون في الجامعات تصنع استمرارية أعمق . فعلى امتداد القرن ، اعتبر المشاركون أن هذه المجلات فضاء حر نسبيا ، أقل عرضة لتأثرات السوق الشعبية أو السلك البحثي ، مقارنة بمهنة أي واحد منهم ، سواء كانت مهنته هي الكتابة لمجلة «تايم» أو كتابة خطابات توصية .

وهناك اختلافات أخرى أكثر إدهاشا ؛ وهي تجعل من الممكن لكثير من الناس أن يتجاهلوا أوجه التشابه ، كليا . فقد قل ، بوضوح ، ما هو موجود من الفن القصصي ومن الشعر في المجلات بعد الحداثية عما كان موجودا في المجلات الحداثية الصغيرة . وهناك فصل ، أكثر وضوحا ، بين عالم مجلات القصة والشعر وعالم المجلات بعد الحداثية ، الذي يكاد أن يكون كله ، نثرا غير قصصي . ومن ناحية أخرى ، فهناك اهتمام ، أكبر بكثير جدا ، بالثقافة الشعبية ، وبالفوتوغرافيا ، وبفنون الأداء ، وبالموسيقات الشعبية ، مما كان يجده المرء في المجلة الحداثية الصغيرة .

ولا أنوي بناء مقارنة كاملة بين المجلة الحداثية الصغيرة والمطبوعة بعد الحداثية ؛ وانا أشير ، ببساطة ، إلى أن المطبوعات المعاصرة تمثل ، بالفعل ، فضاء احتجاجيا عاما ليس مختلفا عن ذلك الذي تستعاد ذكراه ، بكل إعزاز . وإذا كان نثرها وإخراجها ليسا مماثلين لما تجده في «ديسنت» ، فهما أيضا ليسا شعارين لتحذلق ومهنية أكاديميين ؛ والأقرب إلى الحقيقة أنهما يجسدان السياسات الراديكالية والجماليات الطليعية ، التي يتمنى المرء أن يجدها لدى أي يسار ثقافي . وأحد تناقضات بكائيات

راسيل جاكوبي - أن يكون لازما أن ينطلق صوته العام من إحدى المجلات الأكثر غرابة وغموضا ، والأكثر إثارة للنفور ، بين هذه المجلات ، وهي تيلوس - ليس تناقضا ، بالمرة ؛ فالمثقفون العموميون(*) public intellectuals لا يستمدون قدرتهم على الحياة والازدهار من وجودهم في وسائل الإعلام بل من المجلات الصغيرة ، وتمتد جذور رواية بربارة إهرنرايخ ، الواسعة الانتشار «مصلحتها هي» Her Own Good إلى ما نشرته من كراسات في «فيمينست بريس» Feminist Press ؛ وتبني روايتها «الخوف من السقوط» على ما جاء في المقالات عن الطبقة المهنية - الإدارية ، في «راديكال أمريكا» Radical America .

وإذا كانت الدراسات الثقافية ، بمعنى من المعاني ، الفضاء الذي خلّفته المجلة بعد الحداثية ، فهو ، أيضا ، علامة عودة السياسات الثقافية للديموقراطية الاجتماعية اليسارية ، السياسات الثقافية للجبهة الشعبية . وهذا التراث هو ما يحدد المسافة بين الدراسات الثقافية المعاصرة والسياسات الثقافية ، لدى كل من مثقفي نيويورك - الذين مازالوا يعيشون على أعمال هاو ، وبروموبتش ، وجاكوبي ، وبيرمان (ونموذج النقد الثقافي لديهم له مدلولات مختلفة ، على نحو ملموس ، عن الدراسات الثقافية) - والثقافة المضادة الراديكالية في ستينيات القرن العشرين . وجذور الدراسات الثقافية الأمريكية تكمن في الأعمال الرائدة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين ، لشخصيات مثل كينيث بيرك ، وكونستانس روك Constance Rouke ، وإف أو ماتيسين F. O. Mathiessen ، وأوليفر كرومويل كوكس Oliver Cromwell Cox ، وكاري ماكويليامز Carey McWilliams : ورغم أنهم لم يمثلوا جماعة ، من أي نوع (على الرغم من أنهم أثروا على تطور الدراسات الأمريكية ، بعد الحرب ، تأثيرا عميقا) ، فقد جمعت بينهم السياسة الاشتراكية أو الاجتماعية - الديموقراطية ، والاهتمام بالفنون الشعبية ، والرغبة في إعادة التفكير في مفهومات العرق والإثنية ، والأمة والشعب ، وجمع بينهم اهتمام بالنظرية الثقافية . ويمكن النظر إلى إحياء الاهتمام ، على نحو يستحق الإعجاب ، بأعمال كينيث بيرك ، كعلامة على هذا النسب الذي أعيد اكتشافه [21] .

(*) المثقفون المعنيون بالجمهور العام والمتوجسون خيفة من الانعزال في البرج العاجي [المترجم] .

ويستحق عنصران من عناصر هذا الموروث اهتماما خاصا . أولهما ، أنه يلقي ضوءا على النقد الأكثر شيوعا للدراسات الثقافية الجديدة : هوسها الواضح باختزال العالم في العرق ، والطبقة ، والجندر . وقد ذهب بول بيرمان إلى أن «الخليط» melange الذي تولد عن «فلسفة 68» (الاسم الذي يطلقه على فلسفات مابعد البنيوية ، في فرنسا) وسياسات الهوية ، في الولايات المتحدة ، يتعين أن يطلق عليه «العرقية/ الطبقية/ الجندرية» . وفي تعبيره ذي الطابع الكاريكاتوري المؤكد ، فإن «الثقافة واللغة ، هما ذاتهما ، مجرد انعكاسين لجماعات اجتماعية متباينة ، تتحدد هويتها بالعرق ، والجندر ، والتوجه الجنسي ... فالجماعات ، لا الأفراد ، هي التي تنتج الثقافة ، أو التي يمكن أن تفعل ذلك ، إن لم يسد الطغاة عليها الطريق» . ومشكلة هذا النقد للدراسات الثقافية هي أنه يعتبر نقطة انطلاق الدراسات الثقافية هي غايتها . فالعرق ، والطبقة ، والجندر ليست «الإجابات» ، في الدراسات الثقافية ، ليست الشرح النهائي الذي يمكن أن تختزل فيه الحياة كلها ؛ إنها ، إن شئنا الدقة ، «المشكلات» المطروحة - تاريخها ، تشكلها ، «صياغتها» مع أحداث تاريخية أو أعمال فنية ، بعينها . هذه هي المشكلات المطلوب شرحها وفهمها[22] .

ولا مجال للاندهاش من مركزية هذه المفهومات ، ذلك أن الثورة المفهومية ، التي تجسدت في الدراسات الثقافية كانت ، على وجه التحديد ، النقلة من فكرة عن الثقافة كمسعى فردي ، باتجاه فكرة عن الثقافة باعتبارها مجموعة الخصال ، والقيم ، والسلوكيات ، والمعتقدات التي تتقاسمها الجماعات : وكما كتب إيمانويل والرستاين في نقد كاشف للنظريات الثقافاتية : «عندما نتحدث عن خصال ليست بالعالمية ولا بالفردية ، فإننا غالبا ما نستخدم مصطلح «الثقافة» ، فالثقافة طريقة لتلخيص الطرائق التي تميز بها الجماعات نفسها عن غيرها من الجماعات»[23] . وهكذا فالحضور ، الذي لا شك فيه ، للعرق ، والطبقة ، والجندر في الدراسات الثقافية له ثلاثة أغراض : أولها أنه يمثل نقدا للطريقة السائدة في تصنيف الثقافات ، التي تبقى وطنية - الثقافة الأمريكية ، الأدب الإنجليزي ، وهلم جرا ؛ وفي الحقيقة ، فالمناظرة حول الأعمال المرجعية ليست مناظرة حول الأدب ، لكنها مناظرة حول الهوية الوطنية والتربية الوطنية . وثاني هذه الأغراض ، أن يكون علامة على القطيعة الجذرية بين الدراسات الثقافية والإنسانيات ، مع افتراض أن الفنون والآداب هي في المقام الأول تفكر فيما هو إنساني ، في تلك الخصال التي هي عبر تاريخية وشاملة .

والغـرض الثالث ، يتصل بحقيقـة أن مفهومات العرق ، والطبقـة ، والجندر هي ، كلها ، محاولات لحل المسائل النظرية يطرحها مفهوم الثقافة ذاته . والجدير بالملاحظة ، هنـا هـو أن بعضـا مـن سـحر العـرق - الطبقـة - الجنـدر هـو أنهـا ، وبمعنـى عميـق ، مترادفات ؛ فالاستكشـاف الرائع لمعنـى الجندر ، عند دونا هاراواي Donna Haraway يشـير إلى التداخلات الإيتيمولوجيـة etymological interferences (*) بين الكلمات الدالة على النوع ، والنسـب ، والأصل ، والعرق ، والطبقة[24] . وبالتالي ، فالدراسات الثقافيـة هي ، بالأسـاس ، تنظير حول الشـعوب . وفوق ذلك ، فمادامـت التكوينات التاريخيـة المتصلة بالعـرق ، والطبقة ، والجندر هي ، في كثير من جوانبها ، بُنى رمزية ، مجتمعات مُتخيّلة وحدود مُتخيّلة ، فإن التحليل الثقافي يصبح أساسيا لفهمها . وهذا هو السـبب في أننا لا نسـتطيع العودة ، ببسـاطة ، إلى «التحليل الاجتماعي والاقتصاد السياسي» كما أشارت إبستين ، نصف إشارة .

وكأي إطار مفهومي جديد ، فإن الدراسات الثقافية تطرح أحجياتها وتناقضاتها ، وقد لا يكون بينها ما هو أكثر أهمية من تلك التي يطرحها إدوارد سـعيد : «هل بوسـع المرء أن يقسـم الحقيقة الإنسانية ، المنقسـمة أصلا ، إلى ثقافات ، وتواريخ ، وتراثات ، ومجتمعات ، بل وأعراق واضحة الاختلاف ، وينجو بإنسـانيته؟»[25] وفي تضاد مع مثالية الإنسـانوية الأقدم ، فسـوف تصر الدراسـات الثقافية على التقسيمات الأصيلة في الثقافة الإنسـانية ؛ فالكلام عن ثقافة «إنسـانية» هو ، في الحقيقة ، كلام عن شـيء لـم يُر ولـم يُتَخيل ، بعد .

ويقف هذا الفهم للثقافة على مسافة معينة من أي مفهوم طليعي ، وما يحتويه من عقيـدة الفنـان الفرد (وقد نلاحظ هنا التوتر المتصل بين الدراسـات الثقافية كمشـروع فكـري وتلـك الرؤى بعـد البنيويـة التي هي ، فـي الحقيقة ، ممارسـات فرديـة ومائزة للكتابة التجريبية) وبين تحطيم الأيقونات عند الثقافة المضادة (ويبقى تحطيم الأيقونات موجودا في مجتمع الفنون ذاته) . وهكذا فمن الصواب النظر إلى الدراسات الثقافية باعتبارهـا تجسـيدا لتيارات بيروقراطيـة معينة ، فـي الديموقراطيـة الاجتماعية . وهي تؤمن ، بالفعل ، بوجود راديكالية مؤسسـية يمكن أن تحدث تحولا ، من الداخل ، في علوم التربية وفي ممارسات التعليم الجامعي الجماهيري[26] .

(*) التداخل بين الأصول التي نشأت عنها الألفاظ ، والتداخل بين مسارات تطور دلالاتها [المترجم] .

ولهذا السبب، فقد أصبحت الدراسات الثقافية فضاء أكاديميا جديدا، واسما للأجندة الفكرية لليسار الجديد، كما لاحظ روجر كيمبول، بحق، وشعارا لتحالف بين قوى النظرية وقوى «التدريس الراديكالي»[27] في صفوف اليسار الثقافي. لكن هذا أكثر من تحالف سياسي تكتيكي؛ فهو نابع من حقيقة أن الشكل المميز لعمل اليسار الأكاديمي هو نقد التخصصات الليبرالية - ويلاحظ ذلك في ظهور جماعات راديكالية مغلقة في تخصصات، مثل الأدب، والتاريخ، والسوسيولوجيا، والعلوم السياسية، وغيرها. وهذا الشكل المميز للراديكالية الأكاديمية - الذي، غالبا، ما تم تحميله على الانعقادات القطرية لاتحادات مهنية مثل إم إل إيه MLA، وإيه إتش آي AHA، إيه إس إيه ASA (*) - هو نوع من النشاط النقابي المهني. وقد نشأت

الدراسات الثقافية، ذاتها، عن هذا النقد للتخصصات، وبما أنه ليس هناك الكثير من الشواهد التي تشير إلى أن البنية التخصصية ستكف عن تنظيم التدريس، والبحث، والتقويم، وإصدار الشهادات في الجامعة، فالمشروع يبقى مهما[28].

لكن الاشتباك مع التخصصات يجعل اليسار الأكاديمي مكشوفا أمام أولئك الذين ينتقدون، بحق، التخصصات الليبرالية، مطالبين بتعليم عام. وقد أشار جون سيرل John Searle إلى أنه «من الأمور المميزة للتعليم الأمريكي، أن كل مرحلة مصممة، أولا، لإعداد الطالب للمرحلة التالية، وبالتالي فأفضل المدارس الثانوية هي التي تعد الطلاب للكليات، وأفضل الكليات هي التي تعد الطلاب للدراسات العليا. وبما أن الأساتذة الجامعيين يظنون أنهم يعرفون ما يفعلون، في المرحلة بعد الجامعية، فلا غرابة في أن يشعروا بالثقة، أيضا، في قدرتهم على تصميم المناهج الرئيسية، في المرحلة الجامعية... ويرجع افتقادنا الثقة، في التعليم العام، إلى حقيقة أننا لا نعرف ما الذي نعد طلابنا له. ومن نافلة القول أن علوم التربية، في أي صورة من صور الراديكالية، تمضي بعكس الاتجاه الذي تقتضيه الروابط المرئية بين الجامعة وسوق العمل وحقيقة أن - وكما قال إيفان واتكينز Evan Watkins في عمله الممتاز «وقت العمل» Work Time - مجال العمل ذا الأهمية الكبرى في الجامعة ليس هو التدريس ولا البحث، بل «التقويم»[29].

(*) هذه الاتحادات هي، على التوالي، الاتحاد الحديث للغة، الاتحاد الأمريكي للتاريخ، الاتحاد الأمريكي للسوسيولوجيا [المترجم].

وعلى الرغم من ذلك ، فالعقود الأخيرة جددت حياة مشروعات «التعليم العام» ؛ والجامعة التي تركز على التخصصات الليبرالية تتعرض لهجوم شديد ، وغالبا ما يكون شعبويا . ويُنظر إلينا ، نحن الموجودين في اليسار الأكاديمي ، الآن ، باعتبارنا أنصار التخصصات المهنية ، المعارضة الموالية ، التي تنشئ بُنى مهنية ورطانات مشابهة (وتستثير ، بالتالي ، السخرية الصحافية المعتادة ، في المؤتمرات المهنية) . ولهذا ، فمن الضروري أن نبدأ بتخيل الدراسات الثقافية ، ليس باعتبارها مجرد نقد للتخصصات ، ولكن بوصفها البديل عن الإنسانيات ذاتها ، وإصلاحا للتعليم العام ، لأن احتكاكنا بالجمهور العام هو ، عادة ، احتكاكنا بطلابنا . وهم يحاولون ، بالفعل ، أن ينظروا لتعليمهم ، باعتباره كلا موحدا ، وغالبا ما تثير المناظرات ، حول مجالات التخصص ، مللهم أو تكون مصدر تسلية لهم . وليس بوسعنا القبول بفكرة تعليم عام لأولئك الذين يعني التعليم العام بالنسبة إليهم منهجا دراسيا عاما يشمل الكلاسيكيات ، حوارا تاريخيا يدور بين العقول العظيمة ، متساميا على الزمان والثقافة ، وفي النهاية لا يتحدث ، إلا قليلا ، عما هو مهم .

ويمكننا أن نبدأ هذا التخيل الجديد للتعليم العام بالعودة إلى تاريخ التعليم العام ذاته ؛ فحتى الآن لم تبد دراساتنا المعنية بالثقافة الجماهيرية اهتماما كافيا بتاريخ الجامعة ، كجزء من تلك الثقافة الجماهيرية . وإذا كانت أمهات الكتب قيمة موروثة ، فهي بالتأكيد قيمة مخترعة . ومن البداية ، فالتعليم العام (أمهات الكتب ، بعد ترجمتها) جمع بين تسويق الثقافة المتوسطة القيمة ورد فعل متحفظ ، إزاء هيئة من الطلاب المهاجرين والمنتمين إلى جماعات إثنية . وقد كانت حركة التعليم العام جزءا أساسيا من الثقافة المتوسطة القيمة ، تستخدم الإعلام الجماهيري وصناعات الثقافة لتوزيع ترجمة لحزمة من الأعمال التي تمثل المنهج الدراسي للكلاسيكيات ، ومختلف التجارب المتصلة بالمادة الأساسية في المنهج الدراسي ، في الجامعات الحديثة ، هي الوجه الآخر لمشروعات نشر مثل مشروع «الرف بطول خمسة أقدام» Five-Foot Shelf في قسم الكلاسيكيات بجامعة هارفارد ، ومشروع «شيكاغو لأمهات الكتب» Chicago Great Books ، و«كلاسيكيات بنغوين» Penguin Classics في أربعينيات القرن الماضي . وكل هذه محاولات من قبل ثقافة رفيعة تسعى للبقاء حية ، في مواجهة طبقة عاملة إثنية وانفجار للثقافة التجارية .

وفي جامعة كولومبيا ، حيث قمت بتدريس مادة أمهات الكتب الأسطورية ، وحيث كنت أشعر بدافع لاستكشاف تاريخها ، كان بوسع المرء أن يتبين ، بكل جلاء ، هذه الضغوط . لقد تم إسقاط معرفة اللغة اللاتينية من شروط القبول ؛ وبحلول 1919 أُقر منهج الكلاسيكيات المترجمة . واتصل كلا هذين التحولين بالتحول في الهيئة الطلابية ؛ وكما قال أحد العمداء في كولومبيا ، بصراحة نسبية : «إحدى الإشارات الأكثر شيوعا ، بين ما يسمعه المرء عن كولومبيا ، تتصل بأن موقعها كبوابة للهجرة من أوروبا ، يجعلها غير جذابة للطلاب المنتمين إلى أسر راقية . والشكل الذي يتخذه البحث في التحيز العرقي المتراجع ، هذه الأيام هو «أليست كولومبيا مكتظة باليهود الأوروبيين الذين هم الأشخاص الأقل إثارة للشعور بالارتياح ، اجتماعيا؟» وقد دافع العميد عن قبول الطلاب اليهود ، مشيرا إلى أن «اليهود/الذين يتمتعون بميزة العيش في محيط اجتماعي طيب ، لمدة جيل أو اثنين ، هم صحبة طيبة ، تماما»[30] . وقد وضعت دورة أمهات الكتب لدمج أولئك الذين يُظنون أنهم خارج الثقافة المشتركة . ويبقى هذا غرضا مركزيا لهذه الدورات ، خاصة في مواجهة المهاجرين الآسيويين والقادمين من أمريكا اللاتينية ، في العقود الثلاثة الماضية .

وكما يرى كثيرون بيننا ، نحن الذين كتبوا عن الثقافة الجماهيرية ، فليس مستبعدا ، بالمرة ، أن تجد الثقافة الجماهيرية قراء ناقدين ؛ فالأمر ليس كله تلاعبا وخداعا . ولا شك في أن ذلك الجزء من الثقافة الجماهيرية ، المدعو تعليما عاما ، عرّض جيلا الطلاب الشعبيين والمنتمين إلى الطبقة العاملة للحياة الثقافية . والحكايا التي تحكى عن التحول من اللامبالاة بأمهات الكتب إلى الاهتمام بها ، في كولومبيا ، وفي جامعة شيكاغو ، وغيرهما ، هي حكايا صادقة ، لا شك ؛ وهي تؤدي إلى الدفاع ، بقوة ، عن مشروعات التعليم العام ، إلى الغضب من جانب من بقوا على معتقداتهم القديمة ومن يكفرون بهذه المشروعات . وأنا ، شخصيا ، مع الكفار ، بعد أن كبرت في ظل مشروع «آدلر – هتشينز لأمهات الكتب» Adler –Hutchins Great Books (وقد فشلت كل محاولاتي لقراءتها – بترجماتها السيئة ، وحجمها الهائل ، وتصميمها ذي العمودين الذي يجهد العين – بعد محاولات عديدة ووقفت عند البدايات ، طوال المرحلة الثانوية ؛ وأتذكر المعركة الصامتة مع نفسي ، حول الحق في وضع إشارات ، بقلمي ، تحت سطور بعينها ، أو كتابة شيء ما على صفحات هذه الكتب المقدسة) .

وقد كانت هناك، في الحقيقة، مناظرة، لاتنقطع، في دوائر أنصار التعليم العام، بين نموذجي شيكاغو وكولومبيا، وهي مناظرة لا زالت دائرة، ليومنا هذا. وقد احتوى نموذج شيكاغو، دائما، على تبرير فلسفي وتاريخي متخيل لدورة دراسية كهذه - وقد كانت ميثولوجيا الحضارة الغربية عنصرا بالغ الأهمية، واستمر هذا التقليد في أعمال آلان بلوم Allan Bloom. لكن نموذج كولومبيا اختار خطابيات التواضع. فقد ذهب أحد مؤسسي دورة أمهات الكتب في كولومبيا، وهو جون إرسكين John Erskine، إلى أنه ليست لديه «لا فلسفة، ولا منهج، للتعليم الشامل؛ كل ما كنت أؤمله هو أن أعلمهم كيف يقرأون». ويسمع المرء هذا القول يتردد، في المنطق البسيط عند إيرفينغ هاو في «ذا نيو ريبليك» The New Republic [الجمهورية الجديدة - المترجم] «وعند ديفيد بروموفيتش في «ديسنت».

والجدير بالاهتمام، على نحو خاص، في هذا التاريخ، هو أن التعليم العام كان، بالفعل، مراجعة حداثية لمجموعة الأعمال المرجعية. ومن الجوانب الجديرة بكل إعجاب، في التعليقات المتناقضة، عند إيرفينغ هاو حول المرجعيات والتعليم العام، هي أنه يقر بأنه هو وزملاءه الطلاب قاوموا تراث الغرب، كما كان مفهوما، آنذاك، بكل قوة، بل ورفضوا التعامل معه. وقد كان بليغا، في كتابته عن افتقاده لأي صلة مع إمرسون وثورو: المرجعيات الأنجلو - أمريكية. وقد اقتصرت علاقاته مع تلك الأجزاء من المرجعيات الغربية ذات الاتصال المباشر بالثقافة الإثنية الخاصة به هو - شيكسبير الذي هو جزء من ثقافة اليديش، بقدر ما هو جزء من الثقافة الأنجلو -أمريكية، وكبار الروائيين من الشرق - تولستوي ودوستويفيسكي الروسيين، وكونراد البولندي، وكافكا التشيكي. وما يبدو الآن جزءا من التراث، للحد الذي يجعل أنصار التعليم العام راغبين في نقل أعماله للأجيال التالية، كان بعيدا عن الحضارة الغربية وقريبا منها، مثل دو بواوفانون، لحد جعل المعارك تدور حولهم، الآن. وقد أنكر هاو هذا الأمر؛ فهو يزعم أنه، هو وأصدقاءه، كانوا يعتبرون كافكا وجويس كاتبين «عالميين»، وليسا كاتبين «إثنيين» كمقابل لـ «المحلية» الأمريكية»[31].

لكن جدل الثقافة الإثنية والرؤية الأممية والكوزموبوليتانية، موجود، بذاته، في قلب كل نقد معاصر للمجموعة المرجعية.

ولا شك في أن هناك حاجة إلى تعليم عام ، إلى تدريب لا يكون مجرد تعليم فني يعد المتدربين للممارسة المهنية ، بالمعنى الضيق ؛ لكن القوة الدافعة لهذا التعليم العام الجديد ليست نابعة من الحنين للمشروعات القديمة . والأصح أنها تنبع من اليسار الثقافي ؛ بل إن جون سيرل ، نفسه ، أقر بأن الدورة االدراسية التي نشأت عن الحرب الأهلية في ستانفورد كانت النسخة الأقوى من تعليم ليبرالي ، مقارنة بما سبقها . ولا أقترح ، هنا ، مقررا أساسيا بديلا ؛ أنا أقترح أن نقاوم التفكير في الدراسات الثقافية باعتبارها حقلا آخر ، برنامجا آخر ، وأن نعتبرها المكان الذي نفكر فيه ببديل عن الإنسانيات . يجب أن تكون الدراسات الثقافية رسما للخريطة الكونية للثقافات ، طريقة لاستكشاف ، ليس فقط أمهات الكتب ، بل الفنون الكثيرة التي تتألف منها الثقافة ، والعلاقة بين الثقافة والمجتمع ، والثقافات التي تختلف باختلاف الطبقة ، والجندر ، والشعب . وقد كان تحذير روجر كيمبول من أن مراكز الدراسات الإنسانية المتعددة التخصصات ، في مختلف انحاء البلاد ، تجد نفسها منجذبة إلى الدراسات الثقافية ، كطريقة لإعادة تفهم الإنسانيات ، إشارة إلى أن هذه النقلة تجري ، حاليا .

وليس الفضاء الفكري الجديد الذي انفتح ، في الولايات المتحدة ، بفضل الدراسات الثقافية ، حلا سحريا للمشكلات التي يواجهها المثقفون اليساريون أو حتى اليساريون في الجامعات . لكن يتعين ألا نبخس الفضاءات والإماكانيات الموجودة هناك حقها . والبدائل التي يطرحها النقاد أقل من مقنعة : وبالنسبة إلى بربارة إبستين فإن «خبرة الاستيعاب في الأكاديميا اشتملت على هزيمة عميقة . . . . وبالنسبة إلى زملائنا ممن كانوا يأملون شيئا أفضل ، فهذه الحالة تنتج مركبات متباينة من الشعور بالجرم والاغتراب» . وبالنسبة إلى لويس ميناند فإن «الحديث عن إصلاح الجامعات الحديثة يشبه الحديث عن إصلاح ناطحة سحاب . ليس هناك مغزى كبير في التفكير : بوسعك هدم البناية كلها ، أو أن تذهب للسكنى في مكان آخر» . وراح بول بريمان يلقي علينا محاضرة ، قائلا «ستضعف غواية خوض حملات كلامية وتعليق أكثر الآمال غرابة على هذه الحملات ، وسوف يضع الطلاب والأساتذة الشبان كل طاقتهم في الحركات الديموقراطية ، في الحياة الواقعية ، بدلا من ذلك ، وهو ما يمكن أن يريح زملاءهم الذين يتعرضون للإزعاج»[32] .

وبالنسبة إلى من هم بيننا ، ممن ورثوا «الهزيمة» ، ممن ورثوا الجامعات وما فيها من «حملات كلامية» ، فإن «الحركات الديموقراطية ، في الحياة الواقعية» في ثمانينيات وتسعينيات القرن الفائت - ومنها النشاطات الطلابية ذات المغزى - لم تحترم الحدود المتخيلة بين الجامعة والعالم : فالنضالات حول حركة الاتحادات الطلابية ، والمرجعيات والمقررات ، والعمل الإيجابي ، ووقف الاستثمار divestment (*) ، والتدخل في أمريكا الوسطى ، تجاوزت هذا الخط ، فإذا كنا مستوعبين ، داخل الجامعة ، فذلك لأننا نعيش في كيان استيعابي ، وليس لأن الصراعات والنضالات أخلت مكانها للشعور بالجرم وبالاغتراب . «نحن بحاجة إلى أجندة يسارية أوسع ، للتعليم العالي : تصورا عن الجامعة باعتبارها من الموارد العامة ، مثل المكتبة العامة ؛ ونظاما قطريا للإجازات للعاملين ؛ وعملا إيجابيا أشمل لفتح السبل للوصول إلى الموارد الجامعية ، عبر خطوط العرق والطبقة ؛ وإنشاء روابط أممية بين اليسار الجامعي ، في مختلف أنحاء العالم» .

وقد تعلمنا من كينيث بيرك ان كل الثقافات هي فعل رمزي ، وتلك العبارة تنطوي على التباس شديد . وكما يوضح فريدريك جيمسون «فالفعل الرمزي يجري تأكيده ، من جهة ، باعتباره «فعلا» أصيلا ، وإن بقي ذلك على المستوى الرمزي ، فيما يسجل ، من جهة أخرى ، باعتباره فعلا لا يعدو كونه «رمزيا» . «وينطوي مصطلح «اليسار الأكاديمي» على التباس مماثل : فهناك اليساريون الذين يحاربون ، داخل الأكاديمية ، واليساريون الذين هم مجرد «أكاديميين» . وانطلاقا من هذا التردد والتناقض ، وهما في قلب الثقافة ، يتعين علينا أن نتعامل مع الزمن الجديد السيئ ، وليس الأيام الجميلة السالفة .

(*) حركات المقاطعة التي شملت جنوب أفريقيا [المترجم] .

8

ما مشكلة الدراسات الثقافية؟

«إذا كان اليسار في الثلاثينيات بخس الثقافة حقها، فإن اليسار بعد الحداثي بالغ في تقديرها»

تيري إيغلتون

«ما الخلل في الدراسات الثقافية؟» المشكلة كلها في الصيغة. ولو طرح الناقد الأدبي الماركسي مايكل سبرينكر Michael Sprinker هذا السؤال لطرحه بصيغة الاتهام، وحتى من دون علامة استفهام: الخلل في الدراسات الثقافية. وأميل إلى أن أنطق بهذا السؤال، مع هز الكتفين: ما الخطأ في الدراسات الثقافية؟ لكن الشك في الدراسات الثقافية واسع الانتشار، في أوساط اليسار، هذه الأيام. وقد كتبت جماعة من نقاد الدراسات الثقافية الراديكاليين الشبان أن «التصور الذي قامت عليه الدراسات الثقافية، في تجسدها الأصلي في مدرسة بيرمنغهام، هو أنها نمط بحثي متعدد

التخصصات، وتاريخي، ومادي، ناهض التصور الآرنولدي(*) عن «الثقافة» بالتركيز على أشكال ثقافة الطبقة العاملة والثقافة الشعبية» لكن،

تفضيل الدراسات الثقافية، الراهن، لتحليل الخطاب يتجه إلى فك ارتباط الأيديولوجي بالتحليل ذي المغزى للاقتصاد السياسي، حاجبا، على سبيل المثال، العلاقة بين العولمة الثقافية والاقتصادية. وقد لا يقتصر ذلك على حجب تحليل الفاعلية agency والقدرة power بل هو، في الحقيقة، يعكس، وعلى نحو متصاعد، الأيديولوجية المركبة للرأسمالية المتأخرة... ما علاقة التعبير الثقافي والمقاومة، بالثورة المنظمة والممنهجة؟ هل المقاومة الثقافية كافية لإحداث التحول الاجتماعي؟ وإن أردنا أن نتجنب إضفاء طابع مثالي على الثقافة المحلية أو الشعبية، باعتبارها ثورية، فكيف لنا أن نفهم ما يؤسس لتحول اجتماعي تحريري وما يساهم فيه؟[1].

وعلى الرغم من أن جماعة الباحثين الشبان، الذين نظموا مؤتمر «بعد ما بعد الكولونيالية، وتجاوز خطاب الأقلية» ووضعوا أجندته في جامعة كورنيل في العام 1999، هي التي طرحت هذه الأسئلة، وفي هذا الشكل، فإن هذه الأسئلة تتردد أصداؤها بين كثرة من المثقفين الراديكاليين، في أعقاب النجاح الأكاديمي، غير المتوقع للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة وحول العالم. فهل في وسع المرء، وهل يتعين عليه، أن يدافع عن هذه الدراسات الثقافية؟ وأي نوع من السياسة هي السياسة الثقافية؟ في هذا الفصل، أود أن أرسم، بإيجاز، الخطوط العامة لفهمي للدراسات الثقافية، وأن أطرح دفاعا متواضعا عنها، كشعار، بالنظر إلى تراجعها الظاهر عن مقولة الطبقة، وعلاقة هذا التراجع بأعمال أنطونيو غرامتشي، ومسألة السياسة الثقافية والمقاومة الثقافية، كمسألة مركبة.

أولا، هذا إعلان بإخلاء المسؤولية، فأنا لا أشعر بأني ملزم بالدفاع عن كل فعل وقع باسم الدراسات الثقافية، بأكثر مما أنا ملزم بالدفاع عن كل فعل وقع باسم الاشتراكية، النسوية، الماركسية، أو حتى الديموقراطية. فالشعارات هي، في النهاية، شعارات؛ والغرض منها هو الحشد المنظم في تشكيل. ومثل الكلمات المفتاحية، فأفضل شيء هو النظر إليها باعتبارها علامة على تساؤلات مشتركة،

(*) نسبة إلى ماثيو أرنولد (1822 - 1888)، الشاعر والناقد الإنجليزي [المحررة].

لا على إجابات مشتركة ، إشكالية problématique(*) ، إذا كان لنا أن نستعيد تراث آلتوسير الذي ربط كثيرون بيننا أنفسهم به ، في مرحلة ما . والشعارات ، كما قال كينيث بيرك ، تجري سرقتها واستعادتها ، على الدوام ؛ وسرقة الشعارات هي واحدة من الأدوات الرئيسية في الصراعات الأيديولوجية . ومن الممكن أن نفقد شعار الدراسات الثقافية ، ليذهب إلى اليمين ، لكننا لسنا في حاجة بعد إلى التنازل عنه .

فما هي الدراسات الثقافية ، على أي حال؟ دعوني أقترح طريقتين للنظر إلى الدراسات الثقافية ، أولا ، لقد أصبحت الدراسات الثقافية اسما جديدا للإنسانيات ، أو إن شئنا الدقة ، الشعار الرئيسي في تعريف اليسار للإنسانيات . ولم يحاول اليمين ، في معظم الأحوال ، أن يسرق شعار الدراسات الثقافية ، لأن اليمين مازال على موقفه في مجال الإنسانيات . فالدراسات الثقافية تمثل قطيعة جذرية مع فكرة الإنسانيات ، بما فيها من افتراض انفصال دراسة الفنون والآداب عن دراسة المجتمع ، وافتراض أن الإنسانيات تُمثّل ، أفضل تمثيل ، بمجموعة مرجعية من الكلاسيكيات ، وأن الفنون والآداب هي ، أولا ، تفكر في الإنساني . وقد أصبحت الدراسات الثقافية شعارا قويا في الأماكن التي ينتصب فيها عرش الإنسانيات – الجامعات ، المتاحف ، وغير ذلك من الأجهزة الثقافية للدولة – كتأكيد على وجود صلة بين المجتمع والثقافة ، وبين العمل والفن ، وبين العمل اليدوي والعقلي . وفوق ذلك ، فإن ترنيمة (mantra) العرق ، والجندر ، والطبقة ، التي لطالما كنت موضع استهزاء ، تبقى سؤالا ، لا إجابة ، محاولة لحل المسائل النظرية التي يثيرها مفهوم الثقافة ، وتثيرها التقسيمات التاريخية في الثقافة الإنسانية ، كنتيجة للعملية طويلة الأمد ، لتخليق علاقات بروليتارية ، وعرقية ، و«ست بيتية» housewificization(**) إذا كان لنا أن نستعير من ماريا ميس Maria Mies .

وبهذا المعنى ، فالأفضل أن يُنظر إلى الدراسات الثقافية ، لا باعتبارها تخصصا جديدا ، ولكن بوصفها نقد التخصصات . واتباعا لمثال النقد الماركسي للاقتصاد السياسي ، فإن معظم التحركات المبكرة باتجاه الدراسات الثقافية بدأت باعتبارها نقد

(*) وفقا لمعجم آلتوسير الذي ترجمه إلى الإنجليزية بن بروستر Ben Brewster في العام 1969 فإن problématique تعني أن «كلمة ما أو مفهوما ما يستحيل فهمهما في عزلة عن الإطار النظري أو الأيديولوجي الذي يستخدمان فيه ، ولا وجود لهما إلا في إطار من هذه الشاكلة ، وهذا المفهوم وثيق الصلة بأعمال فوكو» [المترجم] .

(**) تعتبر ماريا ميس إلزام المرأة بمسؤولية البيت نوعا رئيسيا من تقسيم العمل ، يقابل التقسيم الذي أخضع شعوبا معينة لهيمنة شعوب أقوى ، فإلزام المرأة بيتها ، إذن ، يناظر إنشاء المستعمرات ، في رأي ميس [المترجم] .

المعارف التخصصية ؛ وإذا كانت الدراسات الثقافية لاتزال «نقد الأدب الإنجليزي» ، و«نقد التاريخ» ، و«نقد الأنثروبولوجيا» ، و«نقد علوم الموسيقى» ، و«نقد تاريخ الفن» ، ونقد مفهوم الثقافة ذاته ، فسوف تبقى فضاء فكريا نافعا ومهما .

وباعتبارها اسما جديدا للإنسانيات ، وفضاء لنقد التخصصات ، فقد أصبحت الدراسات الثقافية ، بذلك ، شعارا لتحالف تكتيكي بين العاملين في الصناعات الثقافية والأجهزة الثقافية للدولة . ولهذا ، تبقى الثقافة الجماهيرية بيروقراطية ، إلى حد ما ؛ إنها شعار الناس الذين يكون عملهم تعليم الطبقات ، ووضع مناهج وبرامج دراسية ، وتنظيم معارض للمتاحف ، وإدارة مؤتمرات ، ووضع كتب ومقالات علمية : البيروقراطيون الثقافيون . وسوف يبقى الفنانون اليساريون العاملون – الذين يميزهم التشتت بين الطليعية والشعبوية – مرتابين ، في الثقافة الجماهيرية ، ولهم الحق في ذلك . وسوف يبقى الصحافيون اليساريون – وهم جزء من صناعة ثقافية مختلفة ، هونا ما ، حيث يندر أن يكون لأيديولوجيات الدراسات الإنسانية أي تأثير ، وحيث أفضت التصورات المتصلة بالنثر البسيط للناس البسطاء إلى تشكك في أي شكل تجريبي سواء في الفن أو في المجالات العلمية – متشككين ، هم أيضا ، في الدراسات الثقافية . فليكن الأمر كذلك : لا أشير بأن يؤدى كل عمل فكري يساري تحت شعار الدراسات الثقافية .

لكن الدراسات الثقافية تمثل ما هو أكثر من تنمية شبه التخصص هذا في الجامعات . والسبب في أن الدراسات الثقافية ظهرت كاسم جديد للإنسانيات هو أنها كانت شعارا لطائفة متنوعة وواسعة من التأملات حول الثقافة عند اليسار الجديد ، لما جرى من إعادة صياغة ، بالغة القوة ، للماركسية لتحيط بمجازات الثقافة في عصر العوالم الثلاثة . وقد كان كل ماركسيي اليسار الجديد ، تقريبا – الجيل الذي بلغ رشده ، في مختلف أنحاء العالم ، في العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية – قد مروا بتحول ثقافي . فمع إدراك مثقفي اليسار الجديد حقيقة أن واحدا من الإخفاقات الكبرى للماركسيات الشيوعية تمثل في فهمها الاختزالي للبُنى الفوقية ، فقد أعادوا تعريف الثقافة ، لا بوصفها فنا وأدبا ، ولا بوصفها سلوكيات وعادات ، ولكن باعتبارها وسائل الاتصال الجديدة : صناعات الثقافة ، والأجهزة الثقافية للدولة ، إذا استخدمنا زوجا من العبارات التي اكتسبت أهمية مركزية . ولم يكونوا ، كلهم ، يستخدمون كلمة «الثقافة» – كانت

هـذه الكلمـة جزءا من اللغة المحلية لليسـار الجديـد البريطاني - لكـن أي نظرة متفحصة إلى الطائفة المتنوعة لماركسيات اليسار الجديد سوف تتبين أن كل واحدة منها كانت تعيد النظـر فـي علاقة الثقافة بالمجتمـع ، ولـم تجر إضافة هذه التحليلات الجديدة إلى وسـائل الاتصـال ، لما أصبح يدعى الثقافـة الجماهيرية ، ببسـاطة ، لنظرية اجتماعية أو سياسـية راسـخة ، بالفعل . والأقرب إلى الصحة ، كما يتبين من الصدى الذي يتردد بين وسائل الاتصـال ووسـائل الإنتاج ، أن وسـائل الإعـلام الجماهيـري غالبا ما ظهـرت باعتبارها المنطقة المركزية ، المسـتوى المسـيطر ، في نظام «اسـتهلاكي» و«بعد صناعي» . ولـم تكن الماديـات الثقافيـة الجديدة مجرد إعـادة تأكيد على أهمية البنية الفوقيـة ، بل إعادة تفكير في الاقتصاد والسياسـة ، على أسـس ثقافية . ويمكن فهم الدراسات الثقافية ، كشعار ، على أفضل وجه ، باعتبارها اسـما لهذا التحول العميق في الفكر الماركسـي ، وهو تحول صاغ الكثيرين منا .

والآن قد لا تكون إعادة النظر ، بعد أربعة عقود ، في العلاقة بين الثقافة والمجتمع القضيـة الأكثـر إلحاحـا ، من بين القضايـا التي تواجه الماركسـية . أوافـق على ذلك . لكن الدراسـات الثقافية ، بهذا المعنى (باعتبارهـا التحليل النقدي للصناعات الثقافية والأجهـزة الثقافيـة للدولة ، والتفكر فـي تأثير التقاطع بين هـذه الصناعات والأجهزة فـي التكوينـات الثقافية للطبقات والشـعوب المهمشـة) ، هي مسـاهمة دائمة في أي ماركسـية جـادة في القـرن الحـادي والعشـرين . ومحاولة تتفيـه الدراسـات الثقافية بالاستشـهاد بأسـوأ الأمثلـة لتحليـل ثقافـة الفرقعـة (pop culture) لا تختلـف عن محاولة تتفيه حركات التحرر بالاستشـهاد بأمثلة تدعو إلى السـخرية على ما يسـمى سياسات الهوية . واللحظة التي نعيشها ليست اللحظة التي تعد فيها كلمتا «التحرير» و«الثقافـة» مـن الكلمات المفاتيح . لكـن لدينا الكثير مما يمكن تعلمه من يسـار كانتا ، بالنسـبة إليه ، كلمتين مفتاحين ، وفيما نسـعى إلى تأسيس يسـار جديد ، يسار عالمي كان خصومـه الرمزيون هـم صندوق النقد الدولـي ومنظمة التجـارة العالمية ، حركة التسـييج الجديدة التي تخصخص المشاعات التي تأسست بقوة الحركات الاجتماعية في 1848 و1968 ، يحسـن بنا أن نبقي على قيد الحياة بشـارات ومشـكلات نصف قـرن مـن التحليل الثقافي الراديكالي ، التي يبقى الاسـم الذي نعرفها به ، هو الاسـم الذي أصابه الفقر مؤقتا ، وهو الدراسات الثقافية .

هل الدراسات الثقافية تهمل الطبقة؟

«هل الدراسات الثقافية تهمل الطبقة؟» هذا سؤال يسمعه المرء بانتظام . وبمعنى من المعاني ، فالدراسات الثقافية ، بالتأكيد ، لا تفعل ذلك . وإذا كان أفضل فهم للدراسات الثقافية هو أن نفهمها ، ليس باعتبارها تكوينا فكريا ، أو حركة فكرية ، أو حتى كتخصص جديد أو قسم جديد للدراسات الجامعية ، وإنما بالأحرى كشعار ، كاسم لذلك الامتداد الواسع من التكوينات والتخصصات التي كان اسمها الإنسانيات ، فإن جزءا من نجاحها ، إذن ، هو أنها جاءت بطائفة متنوعة من المفهومات المتعلقة بالجماعات ، مثل الطبقة ، إلى مجال الإنسانيات . وقد حددت الإنسانيات مهمتها بناء على فهم للإنساني ، للعابر للثقافات ، والعابر للتاريخ ، ونظرت إلى الإنجازات الكبرى للحضارة الغربية - السيمفونية التاسعة لبيتهوفن ، مسرحية الملك لير لشيكسبير ، دون كيخوته لسيرفانتيس - باعتبارها المحك لما تعنيه هذه الحضارة بالإنساني : كليات الحرية والضرورة ، والميلاد والموت ، وما إلى ذلك . أما الثقافة ، من جهة أخرى ، فهي ، كما قال إيمانويل وولرستين ، الكلمة التي نستخدمها عند الحديث عن خصال لا هي كونية ولا شخصية : «الثقافة هي طريقة لتلخيص الطرائق التي تميز بها الجماعات نفسها عن غيرها من الجماعات»[2] وهكذا فليس غريبا أن تكون مناقشة الشروط التي ننشئ بها الجماعات ، وهي شروط مثل الطبقة ، والجندر ، والعرق ، والأمة ، جزءا رئيسيا من الدراسات الثقافية بأوسع معنى لها . وبهذا المعنى ، لم تكن الدراسات الأمريكية - الدراسة الأصلية للهوية - جزءا حقيقيا من الإنسانيات ، إطلاقا . وإذا كانت الإنسانيات تتعلق بالبشر ، فالدراسات الثقافية تتعلق بالشعوب .

ولكن هل الدراسات الثقافية تهمل الطبقة ، في تضادها مع التعريفات الأخرى للناس؟ وإن كانت تفعل ذلك ، فهذا لا يمثل مصدر قلق بالغ لدي ، حتى بوصفي ماركسيا . فالطبقة «ليست» المقولة المعرّفة للماركسية ، وأنا أحاول ألا أنسى أن اثنين من أهم المدرسين الذين تتلمذت على أيديهم أهملا الطبقة ، ليطورا دراسات ثقافية ماركسية : فريد جيمسون أعاد اختراع الدراسات الثقافية الماركسية ، في الولايات المتحدة ، لتتمحور حول مفهوم التشيؤ ، ومثلت أعمال ستيوارت هول اختراقا في صياغتها لفكرة الوطني - الشعبي . فقاعدتنا الأساس في الفكر الجدلي الماركسي هما الكلية totality والتناقض contradiction - كيف يتفكر المرء في الكلية؟ كيف يتفكر

المرء في التناقض؟ - ولايزال الاثنان يبدوان لي أقوى من النقائض الكبرى الأخرى المحيطة بنا : الهوية والاختلاف ، الذات والآخر . والمصطلح الماركسي الذي يحاول أن يولف بين الكلية و«نمط الإنتاج» ، الذي كان ، تاريخيا ، نمطا للاستغلال ، على الدوام ؛ وأول ما سأصر عليه هو أن الطبقات ، مثل الجندر ، ومثل الشعوب ، نتائج وليست أسبابا . فنمط الإنتاج - وهو طريقة لصنع الحياة ولإعادة صنعها ، طريقة لاستخلاص قدرة العمل - يجعلنا طبقات ، وأعراقا ، وأنواعا ، ويحدد لنا الجندر ، ويجعلنا أمما . وإذا كان من الصعب استخدام هذه المصطلحات في صيغة الفعل ، لا الاسم ، فقد يكون الأسهل أن نفكر في أن المسألة هي عملية التعريق ، عملية تحديد الجندر ، عملية تكوين البروليتاريا . . إلخ . ونتيجة هذه العمليات في حالة بعينها هي تكوين طبقي محدد ، تكوين عرقي ، تكوين الجندر . وشيوع لفظ «تكوين» هو أمر بالغ النفع لأنه يساعد على تبديد الشعور بأننا في حاجة إلى أن نقرر ما إذا كان السبب «الحقيقي» ، الهوية الأصلية ، بدرجة تفوق أصالة كل هوية أخرى ، هي الطبقة ، أم الجندر ، أم العرق .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن واحدة من وجهات النظر الأكثر تأثيرا ترى أن صعود الدراسات الثقافية ، هو ذاته ، جزء كبير من تحول كبير يبتعد عن الطبقة ، في عصر العوالم الثلاثة : إنه «إحلال العرق محل الطبقة ، باعتباره المشكلة الكبرى التي لم تحل في الحياة الأمريكية» كما قال ستيف فريزر Steve Fraser وغاري غيرسل Gary Gerstle في مجموعتهما البالغة التأثير «نشوء وسقوط نظام الصفقة الجديدة» The Rise and Fall of the New Deal Order . وفي هذا التقرير ، تعد الدراسات الثقافية المعاصرة لدينا سليلة التعددية الثقافية الليبرالية في أربعينيات القرن الفائت ، والتي نحت جانبا «مسألة العمل» التي تنتمي إلى الثلاثينيات من القرن ذاته ، وسليلة راديكالية اليسار الجديد التي التفتت ، بكل احتقار ، عن «ميتافيزيقا العمل» . لكن الأمر الغريب هو أن هذا التفسير لتراجع الطبقة تأسس على قدر ضئيل من التحليل الطبقي . وفيما كانت نهاية كل نظام حزبي سابق أشار إليه الكاتبان قد تسببت فيها أزمة - الأزمة التي نشبت بسبب الرق ، والتي أدت إلى حرب أهلية ، الأزمة الاقتصادية ، في تسعينيات القرن التاسع عشر ، وانهيار العام 1929 وما ترتب عليه - فيبدو أن الصفقة الجديدة تتبدد بسبب نقلة بلاغية ، بسبب نسيان غريب للطبقة . فعندما اقترن هذا الانشغال الجديد بالتعددية الثقافية

مع الاحتقار المزعوم من قبل اليسار الجديد للعمال البيض ، ورفضه للغات الروح الأمريكية والشعبوية المتصلة بالصفقة الجديدة ، فقد كانت النتيجة ، كما قيل لنا ، دراسات ثقافية من دون طبقة[3] .

وهذه قراءة خاطئة للتحولات الطبقية الفعلية في عصر العوالم الثلاثة . أولا ، كانت هناك أزمة اجتماعية عميقة أثارها ما دعاه إرنست ماندل Ernest Mandel الركود الثاني ، الذي تجسد في الأزمة النفطية في العام 1974 ، وفي هزيمة الولايات المتحدة في فيتنام . وفي تكثيف غريب للأحداث - والأزمات لا تكون بسيطة ، أبدا - فقد أفضت هذه الأزمة إلى استقالة نائب الرئيس ثم الرئيس ، استقالة آغنيو ونيكسون . وثانيا ، فالنزوح المذهل من الجنوب للشمال ، إبان الحرب العالمية الثانية وبعدها - أكبر هجرة داخلية في تاريخ الولايات المتحدة - أعاد صوغ التكوينات الطبقية والعرقية لسنوات الصفقة الجديدة . وكانت الطبقة العاملة التي يمثلها مؤتمر المنظمات الصناعية CIO غير منظمة ومتغيرة البنية . وثالثا ، يمكن تكوين صورة عن الأشكال الجديدة للصراع الطبقي في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ، بالنظر إلى التنظيم الرائع للموظفين العموميين ، وموظفي الخدمات ، والموظفين من أصحاب الياقات البيضاء - والمجموعات الثلاث متشابكة ، لكن لكل واحدة كيانها المائز . وإذا كان قانون الإنعاش الصناعي الوطني الذي أصدره فرانكلين روزفلت ، في العام 1933 ، قد أطلق موجة من النقابية الصناعية في ثلاثينيات القرن العشرين ، فقد أطلق الأمر التنفيذي الذي أصدره جون كنيدي بالسماح للموظفين العموميين بتشكيل اتحاداتهم ، بالمثل ، موجة لها الأهمية نفسها من النشاط التنظيمي ، على مدى العقدين التاليين ، وهي حركة اجتماعية ارتبطت على نحو وثيق بالنضالات من أجل تحرير السود ، وتحرير المرأة . وأخيرا ، فإن بداية هجرة جديدة من آسيا وأمريكا اللاتينية ، وهي التي جاءت إشارة انطلاقها بصدور قانون الهجرة للعام 1965 أفضت إلى تخليق طبقة عاملة بعد فوردية ، كانت لاتزال غير منظمة ، إلى حد كبير ، غير واضحة الخصائص . وهكذا فإن «الالتفات إلى العرق» لم يكن نقلة بلاغية ، لم يكن رفضا للغات الشعبوية ، والروح الأمريكية ، والنقابية الصناعية (وهو المقصود بالطبقة ، ومسألة العمل ، في هذه التفاسير) بل كان علامة إعادة صوغ عميقة للطبقات العاملة في الولايات المتحدة وعلى المستوى العالمي .

وهكذا فلا يكفي أن نؤكد ، ببساطة ، مركزية الطبقة أو مسألة العمل ، فالتحليل الطبقي ، وفق التفسير الذي يمكن الوصول إليه بتخمينات تاريخية محددة ، لا يتطلب فهما استاتيكيا للطبقة العاملة أو الوسطى ، بل يتطلب تفسيرا لتخليق وإعادة تخليق كتل تاريخية محددة ، وانتباها إلى أجيال الطبقات ، وإلى ما دعاه بيير بورديو ، على نحو مفيد ، «المسارات الطبقية» .

وإذا كانت الدراسات الثقافية قد أهملت الطبقة على نحو يتعين أن ننتبه إليه ، فالأمر لا يتعلق بإهمال هوية طبقية معينة ، لمصلحة هويات العرق أو الجندر ؛ بل هو أقرب إلى إهمال الصراع الطبقي . وعلى سبيل المثال ، ففي مجموعتهما الممتازة ، لولا ذلك الإهمال ، «إعادة التفكير بالطبقة» Rethinking Class تبدأ واي تشي ديموك Wai Chee Dimock ومايكل غيلمور Michael Gilmore بالسؤال «كيف يتأتى لنا أن نواصل استخدام الكلمة [الطبقة] بأي قدر من الفاعلية السياسية ، بعد أن لم يعد التعبير الأدائي المتصل بها - «الصراع الطبقي» - قوة تاريخية حيوية؟» وإحدى الإجابات لديهما - في مقالات ديموك وماري بوفي Mary Poveey - هي أن الحاجة تدعو إلى النظر إلى الطبقة ، كجزء من اتجاه حديث أوسع إلى التصنيف ، وأن ذلك التصنيف هو تقانة مركزية من تقانات القوة - ووفقا لتعبير فوكو ، فالنظم تصنف الذوات . وهذا استبصار مهم للتاريخ الثقافي ، لكنه يسارع ، أكثر مما يجب ، إلى التنازل عن الأهمية المتصلة للصراع الطبقي باعتباره «قوة تاريخية حيوية» . حتى عملية التصنيف هي ذاتها فعل من أفعال الصراع الطبقي ، وفقا لما ذهب إليه بير بورديو . ويرى بورديو ، أيضا ، الطبقة كنتيجة ترتبت على التصنيف ؛ لكن بورديو يرانا ، جميعا ، منخرطين في تصنيف وتمايز متصلين . فالصراع الطبقي يجري تفعيله ، جزئيا ، بتصنيف الناس الآخرين . وفي هذه الحالة ، نجد بورديو قاطعا ، بأكثر من فوكو ، لأنه يرى ما يمكن أن ندعوه تصنيف الدردشات جزءا ضروريا ونافعا من الصراعات الشعبية ، في حين يجعل فوكو المرء يظن أن التصنيف هو ، ببساطة ، تقانة قوة ورصد ، شيء يتعين تجنبه أو مقاومته[4] .

وفوق ذلك ، فهذه النسخة التصنيفية من الطبقة كحالة تصنيف تفوتها حقيقة أن الصراع الطبقي ليس نوعا من الدراما ، بشخصياتها المسرحية العملاقة . والأصح أنه المعركة المتصلة ، الدائرة حول الفائض الاجتماعي : كيف ينتج ، كيف يستوعب ، كيف يوزع . فالطبقات ، سواء الطبقات الأساسية أو الطبقات الضمنية تتكون ،

جزئيا ، بفعل علاقات الاستغلال ، والاستيلاء ، والتوزيع . والدولة من الآليات الرئيسية لتوزيع الفائض في المجتمعات المعاصرة ، فهي بالفعل ، وكما يذكرنا اليمين ، تجمع الضرائب وتتولى الإنفاق . أما من الذي تجبى منه الضرائب ، ومن الذي تدفع له ، فجزء حيوي من الصراع الطبقي .

وأخيرا ، فما يمكن أن نهمله في الدراسات الثقافية ليس الطبقة ، بل العمل ، وهو ما يذكرنا به سي إل آر جيمس في «الحضارة الأمريكية» . وجوهر تفسير جيمس هو فهم الإنتاج الكبير : وبالنسبة إلى جيمس ، وكذلك إلى كثير من علماء الاجتماع المعاصرين ، الروح الأمريكية كانت هي الفوردية . ولكن بالنسبة إلى جيمس ففي الفوردية يكمن المستقبل في الحاضر ، ويستحق الأمر أن نتابع ما يقوله عن الإنتاج الفوردي الكبير . أولا ، الفوردية تعني كلا من خط الإنتاج وسيارة الأسرة ، خلق عملية شغل جديدة ، وشكل جديد من ثقافة الإنتاج الكبير . والفصلان الرئيسيان في دراسة جيمس هما اللذان يعالجان عملية الشغل والفنون الشعبية . وأنا أؤكد هذه القصة القديمة لأنها عرضة للضياع في كثير من الدراسات الثقافية المعاصرة . وقد شيدت الدراسات الثقافية بوصفها تكوينا فكريا وسياسيا ، في العديد من المواضع ، حول التوتر الخلاق بين تحليل عملية الشغل – ولا بد للمرء من تذكر القوة الاستثنائية لكتاب هاري بريفرمان «العمل ورأس المال الاحتكاري» بما فيه من تحليل لعملية الفصل بين التصور والتنفيذ في العمل الذهني واليدوي وتحليل الثقافة الجماهيرية . وقد كانت هذه هي الجدلية التي دار حولها العمل الكلاسيكي لستانلي آرونوفيتز «وعود زائفة» False Promises (1971) – وقد كان «العمل المحقّر ، الراحة المستعمرة» عنوانا واحدا من فصوله الرئيسية . وفي مركز بيرمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة نمت أعمال ستيوارت هول وغيره ، في سبعينيات القرن الماضي ، حول الميديا ، في توتر حيوي مع أعمال بول ويليس وآخرين حول عملية الشغل . وربطت الأعمال المبكرة للنقد الثقافي النسوي – الاشتراكي ، مثل أعمال بربارة إهرنرايخ ، عمليات الشغل ، في العمل المنزلي ، والمهن المؤنثة ، بل في الولادة ذاتها ، بالثقافة الجماهيرية الموجهة إلى المرأة . وقد نشأت العبارة الشائعة في الدراسات الثقافية المعاصرة «أرض متنازع عليها» في دراسات عملية الشغل .

وفي الأغلب الأعم تقرأ الدراسات الثقافية المعاصرة السلع الثقافية لما بعد الحداثة من دون استجواب عمليات الشغل في ما بعد الفوردية ، وتذكرنا ملاحظات جيمس

حول الحضارة الأمريكية بضرورة الربط بين الاثنتين، على الرغم من أنه يكتب عن معاقل الفوردية ذاتها، ذلك أن جيمس كان يسعى وراء البشارة الطوبوية، على جانبي الإنتاج الكبير. وعلى الرغم من أنه كان مدركا لحقيقة أن منطق الإنتاج الكبير كان يقوم على استعمار فترات الراحة وتحقير العمل، فقد آمن، أيضا، بأن «الإنتاج الكبير خلق جمهورا واسعا، قادرا على القراءة، مدربا فنيا، واعيا بذاته وبحقه الأصيل في التمتع بكل ممكنات المجتمع»[5].

وهكذا فليست الطبقة هي التي يجري إهمالها في الدراسات الثقافية، كما يؤكد، غالبا، نقاد «سياسات الهوية». ويحق للدراسات الثقافية أن تهمل الطبقة، إذا كنا نعني بذلك هوية متخيلة يفترض أن تسبق العرق، والجندر، والإثنية. لكن الفهم النقدي للتكوينات الطبقية، والصراعات الطبقية، والعلاقة بين العمل والثقافة، بين عملية الشغل والفنون الشعبية، لايزال يبدو لي جوهر دراسات ثقافية تحررية.

«يمكن إجراء دراسية...»: غرامتشي والدراسات الثقافية

بالنسبة إلي، الدراسات الثقافية وأعمال أنطونيو غرامتشي كانتا دائما مرتبطتين، إحداهما بالأخرى. وعندما وصلت إلى مركز بيرمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة، قادما من بوسطن، في العام 1978، أخبرني أحد زملائي من طلبة الدراسات العليا بأنه يتعين علي أن أقرأ ثلاثة كتب، كي يتيسر لي أن أتابع المناظرات الفكرية في المركز. والكتب الثلاثة هي «قراءة رأس المال» Reading Capital لألتوسير، وكتاب بريفرمان «العمل ورأس المال الاحتكاري» Labor and Monopoly Capital و«مذكرات السجن» Prison's Notebooks لغرامتشي، وقد كان ذلك نوعا من التراكم البسيط بهدف اللحاق بالآخرين. كانت ماركسيات اليسار الجديد قد اكتسحتها موجة من الغرامتشية، وأصبحت تعابيرها جزءا من لغتي اليومية. لست متفقها في غرامتشي، لكنني أعدت قراءة «مذكرات السجن» وتوليت تدريسها، مرات عدة، طوال السنوات العشرين الأخيرة، موزعا، بالمفرق، ما تلقيته في المركز، بالجملة، وهو ما يمثل، الآن، تفسير الدراسات الثقافية لغرامتشي وفق «المدرسة القديمة»، التفسير الذي ارتبط بالمقالات القوية لستيوارت هول، وكتاب مطالعة غرامتشي، الذي حرره ديفيد فورغاتش David Forgacs[6].

حينـذاك ، كان لغرامتشـي وجود محدود ، في الولايات المتحدة ؛ كانت السيطرة على النظرية الثقافية اليسارية معقودة لمدرسة فرانكفورت ، وجئت إلى بيرمنغهام ممتلئا بماركيـوز ، وبنجامين ، وآدورنو . وكانت معظم التفاسـير الأمريكية المتيسـرة ، آنذاك ، تجعلـه أشـبه بماركيوز إيطالـي . وبعد ذلك بعشـرين عاما ، لم تتغير الأمـور كثيرا : فقد حازت الترجمة الجديدة لمشـروع آركيدات Arcades بنجامين الكامل ، من الاهتمام ما يفـوق ، بكثيـر ، ترجمة جوزيف بوتيغيـغ Goseph Butigieg ، التي لـم تكتمل بعد ، للنص الكامل لـ «مذكرات السـجن» . لقد انقضى زمن غرامتشـي ، في الولايات المتحدة - تمثـل ذلـك في الجـدل ، نهايـات الثمانينيات ، من القـرن الماضي ، حـول الهيمنة ، بين المؤرخين الأمريكيين (وقد نوقشـت في الفصل السـادس) ؛ إعادة النظر في غرامتشـي من قبل إدوارد سـعيد وغيره من نقـاد ما بعد الكولونيالية ؛ اهتمـام «حدود 2» Boundary 2 بكتابات غرامتشي ، في التسعينيات ؛ بل اكتشاف راش ليمبو Rush Limbaugh واليمين لغرامتشـي - لكن حضور غرامتشـي على العمـوم هو حضور ثانوي . وقـد يظن المرء أن أفـكار غرامتشـي تم اسـتيعابها ، لكن ، بعيدا عـن الهيمنة (وهو لفـظ أمريكي ، تماما ، صادر عن برامج العلاقات الدولية : لم يكن المرء في حاجة إلى أن يجد عند غرامتشـي عبـارة مثـل الهيمنة الأمريكية) وقليل مـن الكلمات المفاتيح عنـده - الكتلة التاريخية ، الوطني - الشعبي ، حرب المراكز ، الثورة السلبية - هي التي أصبحت جزءا من المعجم الفكري . وقد يقول المتفائل ، الذي ينبع تفاؤله من أمنياته إننا في قلب عملية متواصلة ، بعد أن سـجلنا ، منذ زمن طويل ، تأثير عمل غرامتشـي الكلاسيكي «المختارات» ، في حين تنتظر تفسيرات جديدة اكتمال ترجمة الطبعة النقدية .

وأنـا لا أريد أن أطرح تفسـيرا جديدا لغرامتشـي ، ولا أن أحيي المناظرة حول تفسـير الدراسات الثقافية البريطانية لغرامتشي ، بل أريد مناقشة أعمال غرامتشي وتكوّن أجندة بحثية ، في الدراسات الثقافية . فمذكرات السجن حافلة بأجندات البحث ؛ وغرامتشي دائـم القـول : يمكن إجراء دراسـة . . .» ؛ «يجب أن نثبـت أولا . . .» ؛ «من الضروري دراسـة . . .»[7] . المذكرات ، دوما ، هي مشـروع بدايات . وأود أن أشير إلى أن السبب في وجود هذه الكثرة من الـ «غرامتشيات» المختلفة ، التي يجري تداولها ، لا يعود إلى أن أفكاره نصف مكتملة ، ومراوغة ، ويتم التعبير عنها بصياغات متناقضة ، لكنه يعود إلى أنـه يطرح كل هذا العدد من نقاط البداية . وغالبا ما يلاحظ تأثير غرامتشـي ، بما ينسـب

إليـه مـن نقاط ابتـداء أكثر مما يلاحظ بما ينسـب إليه من مفهومات أو أفـكار بعينها . ومن أطول التأثيرات التي أحدثتها طبعة كوينتين هول Quintin Hall وجيفري نويل سـميث Geofrey Nowell Smith «مختارات من مذكرات السجن» بقاء ، كان التأثير الذي نشأ عنـه التأكيد على نقطة بداية واحدة محددة عند غرامتشـي : خطـة لكتابة تاريخ المثقفين الإيطاليين . ولـم يكن وضع الفقرات المتصلة بالمثقفين وبالتربية في بداية المختارات مجرد افتتاح للحركة الطلابية لليسار الجديد في 1971 ؛ لقد ساهم ذلك ، أيضا ، في استمرار التركيز على المثقفين والتربية ، في عملية استيعاب الناطقين بالإنجليزية لغرامتشي ، وقد تكـون عبـارة «المثقف العضوي» هـي الكلمة الأكثر شـهرة بين الكلمـات المفتاحية عند غرامتشي ، بين الناطقين بالإنجليزية .

وقد اسـتلهم راناجيت غوها Ranajit Guha ، في تصدُيره الشـهير للمجلد الأول مـن «دراسـات المهمشـين» Subaltern Studies نقطـة بدايـة غرامتشـية مختلفة : فقد استشهد غوها بفقرة من كراسة المذكرات رقم 25 ، يرسم فيها غرامتشي الخطوط العامة للطريقة التي «يلزم أن تدرس» بها الطبقات المهمشة ، ثم كتب يقول : سوف يكون من البلاهة أن نتوقع أن تضاهي المسـاهمات في هذه السلسـلة ، ولو بشـكل واه ، المشـروع البالغ الضخامة الذي خطط له غرامتشي في «مذكرات حول التاريخ الإيطالي»[8] .

أما بالنسـبة إلي ، فقد كان تأثير غرامتشـي يتعلق ، إلى حد كبير ، بنقاط الابتداء ؛ وغالبـا ما تكون قراءة غرامتشـي تدريبـا على توضيح الكيفية التـي يمكن بها للمرء أن يبدأ دراسـة ما : ما هي الأسـئلة التي يتعين أن تُسأل ، وأي المفهومات يعاد النظر فيها ، وما هي ، إذا اسـتخدمنا عبارة مفضلة عند غرامتشـي ، «المعاييـر المنهجية» التي يتعين التزامهـا . تلـك هي نقاط الابتـداء الثلاث التي تأثـرت بها ؛ وأنا أستشـهد بها ، ليس لأنهـا ، بالضـرورة ، نقـاط البداية الصحيحـة أو الأفضـل ، ولكن لأنـي وجدتها نافعة للتفكير في مشروع الدراسات الثقافية ، بكامله .

النقطـة الأولى مباشـرة ، نسـبيا : ففي خطاب إلـى الأبد (fur ewig)(*) الشـهير في العـام 1927 ، حيـث أوضـح غرامتشـي الخطـوط العامة لأربـع أفكار من أجل «دراسـة منهجية مكثفة» «اقترح» مقالة عن الروايات المسلسـلة (feuilletons) والذوق الشعبي في

(*) «إلـى الأبـد» هي العبارة التي وردت في خطابه إلى قريبته تاتيانا شـوخت في مارس 1927 ، حين كان يتمنى إلزام نفسه بمشروع يظل يتابعه إلى الأبد ، من دون استسلام للتدهور الجسدي و/ أو النفسي [المترجم] .

الأدب . «وقد استولى هذا المشروع غير المكتمل على خيال جماعة منا في بيرمنغهام - حتى إن أحد الأعضاء ترجم بعض الفقرات الرئيسية عن الأدب الشعبي ، وقد ظهرت ، فيما بعد ، في «مختارات من كتابات ثقافية» Selections from Cultural Writings - فيما كنا نعالج مصاعب التحول إلى دراسات الأدب الشعبي ، داخل النقد الأدبي الماركسي والنسوي . وقد كان المشروع الذي اقترحه غرامتشي - تحليل «الوهم الخاص الذي تؤمنه الرواية المسلسلة ، . . . طريقتها الحقيقية للغرق في أحلام اليقظة» ، وتحقيق حول مكانة الرواية الشعبية ، في ثقافة الطبقة العاملة (أشار إلى «الضرورة الاجتماعية» التي تحتم معرفة الرواية التي تنشرها جريدة لا ستامبا) - يكاد يكون غير مسبوق في التراث الاشتراكي ، فهو لم يكن مجرد قطيعة مع المفهومات الديموقراطية - الاجتماعية عن «التربية Bildung» و«الثقافة Kultur » ، وهي المفهومات التي تيسر للعمال استيعاب تراث بيتهوفن ، وشيلر ، لكنه كان أيضا قطيعة مع طليعية حركة الثقافة البروليتارية . ومن التعليقات الرئيسية تقرير بول نيزان Paul Nizan عن الأدب الثوري :

> *لا يعرف نيزان كيف يعالج ما يدعى «الأدب الشعبي» ، أو رواج المسلسلات الأدبية بين الجماهير . . . ومع ذلك ، فهذا السؤال هو الذي يمثل الجزء الرئيسي من مشكلة أدب جديد ، كتعبير عن التجدد الأخلاقي والفكري ، ذلك أنه ليس في وسع المرء أن ينتخب جمهورا كافيا ولا غنى عنه لخلق القاعدة الثقافية لأدب جديد ، إلا من بين قراء المسلسلات الأدبية .*

ويمضي غرامتشي إلى القول إن «الحكم المسبق الأكثر شيوعا هو التالي : أن الأدب الجديد يجب أن يتماهى مع مدرسة فنية لها جذورها بين المثقفين ، كما كانت الحال مع المستقبلية (Futurism)» ، ولكن «منطلق الأدب الجديد لا يمكن أن يكون إلا تاريخيا ، وسياسيا ، وشعبيا» ؛ «يتعين أن يغرس جذوره في المركب العضوي لتربة الثقافة الشعبية كما هي ، بأذواقها وميولها ويعالمها الأخلاقي والفكري» . وقد كان لمشروع غرامتشي هذا صدى قوي في نفوس جماعة بيننا كانوا يعانون صدمة ردتهم عن طائفة متنوعة من طلائعيات اليسار الجديد وتجريبياته ، كما كان هذا المشروع وراء جماعة الدراسات الإنجليزية في مركز دراسات الثقافة المعاصرة ، ووراء دراستي أنا حول الروايات الأمريكية الرخيصة ، وثقافة الطبقة العاملة[9] .

وقد استرشدت، أيضا، بنقطة بداية غرامتشية صريحة، في دراستي عن ثقافة الحركة «الجبهة الشعبية» الاجتماعية في الولايات المتحدة منتصف القرن الفائت، بعنوان «الجبهة الثقافية» The Cultural Front، وهو العنوان الذي استعرته، جزئيا، من مسودة مقالة غرامتشي عن كروتشه. وقد كانت ثلاثينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة - مرحلة الصفقة الجديدة واليسار القديم - أشبه بانبعاث (Risorgimento)(*) أمريكي، ثورة سلبية من أعلى، نضال شعبي غير مكتمل ومحبط، طاردت ذكراه الأجيال اللاحقة، تماما كما طاردت ذكرى الانبعاث (Risorgimento) في خمسينيات وستينيات القرن التاسع عشر غرامتشي: وقد اشتمل معظم قوائم المشروعات عنده على دراسة عن «عصر الانبعاث». وفي الحالتين، يبدأ المرء من أزمة: «تحدث أزمة، وقد تُبقى لعدة عقود في بعض الأحايين». وفي المذكرة الشهيرة «تحليل حالات». علاقات قوة من المذكرة الرقم 13، يستكشف غرامتشي العديد من «مبادئ المنهجية التاريخية».

ويقول غرامتشي: «إن مشكلة العلاقة بين البنية والبنية الفوقية هي التي يتعين طرحها وحلها، على نحو دقيق، إذا كان للقوى الفاعلة، في تاريخ مرحلة بعينها، أن تحل على نحو صحيح». وفوق ذلك «عندما توضع مرحلة تاريخية موضع الدراسة، فإن الأهمية البالغة للتمييز» بين الحركات العضوية والحركات الاعتباطية «تصبح واضحة». هذا المنطوق المزدوج - من ناحية، يتخيل الكلية الاجتماعية، ومن ناحية أخرى، يشخص لحظات أو مراحل تاريخية - يبقى في صميم أي دراسات ثقافية جادة، والمجاز المهم عند غرامتشي وهو «الكتلة التاريخية»، هو واحدة من محاولات الجمع بينهما بأكبر قدر من الخيال. وككثير من المصطلحات النظرية النافعة فإن «الكتلة التاريخية» لها معنيان متمايزان: فهي تشير إلى تحالف لقوى اجتماعية، وإلى تكوين اجتماعي بعينه، في آن معا. وهي تقدم، في معناها المحدود، اسم التجمع اعتباطي للقوى - مثل الكتل التاريخية التي تمثلها أسماء مثل توني بلير، أو جورج دبليو بوش - وبالمعنى الموسع، تصبح اسما للتكوين الاجتماعي، بكامله، وتتألف، في كليتها، من قاعدة وبنية فوقية. وتظهر نسبة التفويت أو المخاتلة، في

(*) الاسم الإيطالي لحركة توحيد إيطاليا [المترجم].

الصياغة المفهومية ، في مفهوم الهيمنة ، ذلك أن لحظة الهيمنة تأتي عندما تكون كتلة تاريخية بالمعنى الأول - أي كتلة تاريخية يجسدها تحالف معين من شرائح طبقية وقوى اجتماعية - قادرة على قيادة المجتمع لفترة من الزمن ، بموافقة الناس عليها ، عبر نوع من التمثيل ، وتؤسس بذلك كتلة تاريخية بالمعنى الثاني - تكوينا اجتماعيا محددا . وفي لحظات كهذه ، غالبا ما يجد المرء أن المرحلة التاريخية تأخذ اسمها من التحالف الاجتماعي ، كما هي الحال مع الصفقة الجديدة ، التي كانت ، في آن معا ، التحالف السياسي الناجح الذي أقامه روزفلت ، والمصطلح الشائع كإشارة إلى الولايات المتحدة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين[10] .

لكن إذا كانت المعايير المنهجية عند غرامتشي قد ساعدت على صوغ طريقة للتفكر في العضوي والاعتباطي ، وفي البنية والبنية الفوقية في «الثورة السلبية» للصفقة الجديدة ، فإن خطة «الأمير الحديث» The New Prince التي طرحت خطوطها العامة في «ملاحظات موجزة على سياسات ماكيافيللي» Brief Notes on Machiavelli's Politics هي ، في رأيي ، جوهر الدراسات الثقافية عن غرامتشي ، والموضع الذي بدأت منه تدريس «مذكرات السجن» . فقد كتب يقول : «تقوم بنية العمل كله على نقطتين» : تكوين إرادة وطنية - شعبية جمعية - «متى سيصبح ممكنا القول إن شروط الصحوة وشروط خلق إرادة وطنية - شعبية جمعية أصبحت قائمة؟ - و«مسألة الإصلاح الفكري والخلقي» . والنقطة الأولى تفتح الطريق إلى غرامتشي كمنظّر اشتراكي للطبقات ، والأحزاب ، والحركات الاجتماعية ، والمجموعات المهمشة . والمشروع ذو النقاط الخمس لتحليل حركة اجتماعية ، في نهاية «بعض الجوانب النظرية والعملية في «الاقتصادوية» Some Theoritical and Practical Aspects in Economism ، في المذكرة رقم 13 ، هو المقابل الذكي للمشروع ذي النقاط الست لتحليل الطبقات المهمشة الذي أشار إليه غوها . وتكشف النقطة الثانية عن فهم غرامتشي لـ «مفهومات عن العالم» و«الحركات الثقافية» التي تسعى إلى «تغيير المنطق الأغلب والمفهومات القديمة عن العالم» . وفي سياق هذه الحركات الثقافية تصبح التحليلات الخاصة بالمثقفين وبالتربية ذات معنى . وفوق ذلك ، فإن مفهوم غرامتشي عن الماركسية ، فلسفة التطبيق العملي كحركة للتجدد الفكري والخلقي ، يبقى الطريقة الأكثر حيوية لفهم أي ماركسية معاصرة[11] .

وقد تأثرت محاولتي أنا لجلاء غموض لحظة «الإرادة الوطنية - الشعبية الجمعية» التي تجسدت في الحركة الاجتماعية للجبهة الشعبية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، ولفهم «التجدد الفكري والخلقي» التي حاولت جبهتها الشعبية أن تحققه، أعمق التأثير بنقطة الابتداء الغرامتشية هذه، بهذه الأجندة البحثية. ولكن عندما حدث ذلك لي، أذهلتني أيضا حقيقة أن غرامتشي لم يكن الوحيد الذي التفت إلى الجبهة الثقافية. فقد توازت أعمال عدد من المثقفين الاشتراكيين، الذين حاولوا صياغة نظرية عن الثقافة، مع كتابات غرامتشي في السجن، في الثلاثينيات. وفي الحقيقة، فالقول إنه لم تكن هناك، قبل انتصاف القرن، نظرية ماركسية بالمعنى الدقيق عن الثقافة، على النحو الذي تجده في علم الجمال الماركسي، من مهرنغ وبليخانوف إلى كريستوفر كودويل وإرنست فيشر، هو قول له وجاهته. لقد كانت الثقافة، كمصطلح، تنتمي إلى تراثين حداثيين عظيمين - التصور الأدبي والإنسانوي عن الثقافة، باعتبارها «العذوبة والنور»، والتصور الأنثروبولوجي عن الثقافة، باعتبارها «تقاليد وأخلاقيات». وقد نشأ المفهوم بعد الحداثي للثقافة - البعيد عن «الفن والأدب» وعن «التقاليد والأخلاقيات» - عن التفكر في الصناعات الثقافية والأجهزة الثقافية للدولة، وهو ما كان يدعوه غرامتشي والآخرون الجبهة الثقافية. وكان هذا تدشينا للدراسات الثقافية، ليس باعتبارها تخصصا أكاديميا، بل بوصفها التفكر النقدي في الصناعات الثقافية والأجهزة الثقافية. وهذا هو السبب في أن الأعمال الرائدة، في تلك الحقبة - مقالة بنجامين «العمل الأدبي في عصر إعادة الإنتاج ميكانيكيا»، ونص آدورنو وهوركهايمر «جدل التنوير Dialectic of Enlightenment» و«الحضارة الأمريكية» لجيمس، و«مذكرات السجن» لغرامتشي - تبقى أقرب إلينا من «ملاحظات نحو تعريف الثقافة» لإليوت، أو «الثقافة» لكلاكهون وكروبير. وما دمنا نواجه هذه الثقافة، فإن غرامتشي يبقى نقطة بداية، ليس فقط من زاوية المنهجية، ولكنه يبقى، تاريخيا، جزءا من علامات لا نهاية لها استودعنا التاريخ إياها.

أي نوع من السياسة هي السياسة الثقافية؟

أي نوع من السياسة هي السياسة الثقافية؟ ليست سياسة، هذا ما يمكن أن يقوله الكثيرون. ليست فكرة سياسات ثقافية بالفكرة التي تلقى قبولا واسعا، هذه الأيام. ففي الولايات المتحدة، نسمع بانتظام زملاءنا الناشطين والمناضلين وهم يشكون من

أن الالتفات إلى الثقافة وشعبية الدراسات الثقافية أبعدتا الناس عن الاهتمام بالتنظيم السياسي الحقيقي ، وعن قضايا الاقتصاد السياسي . وقد قال تيري إيغلتون ، ساخرا : «إذا كان اليسار في الثلاثينيات بخس الثقافة حقها ، فإن اليسار بعد الحداثي بالغ في تقديرها» . وللمرء كل العذر إذا تساءل ، مندهشا ، كيف يمكن أن تكون الثقافة ممارسة سياسية ، في عالم تسيطر على السوق الكونية للثقافة فيه حفنة من الشركات المهيمنة دوليا ، مثل ديزني ، وسوني ، ونيوز كورب ، وأميركان أونلاين – تايم وارنر ، وما شابه ذلك (فياكوم ، فيفندي ، بيرتلسمان) ؛ وحيث يبدو أن صناعة الترفيه تستولي ، فورا ، على أساليب المقاومة في الثقافات الفرعية ، وتتولى تسويقها ، وحيث غالبا ما تتخذ ، حتى السياسات الثقافية الراديكالية شكل تكريس المشاهير[12] .

وبالطبع فإن فكرة السياسات الثقافية انطوت ، دائما ، على التباس لا مهرب منه : هل هي «سياسات» ثقافية أم أنها سياسات بها مس من الثقافة؟ ما علاقة التعبير الثقافي والمقاومة بالسياسات الراديكالية أو الثورية المنظمة؟ هل يمكن للمقاومة الثقافية أن تحدث تحولا اجتماعيا؟ ولتجنب إضفاء المثالية على الثقافة المحلية أو الشعبية بأن ننظر إليهما باعتبارهما ثوريتين ، فما هي الكيفية التي نفهم بها ما يمثل التحول الاجتماعي التحرري وما يساهم فيه؟[13] .

لقد بدأت الدراسات الثقافية ، أو النقد الثقافي الماركسي ، في عصر العوالم الثلاثة ، من فهم السياسات الثقافية من أعلى : كيف خاضت الصناعات الثقافية والأجهزة الثقافية للدولة الحرب الطبقية ، كما كانوا يقولون ، عبر مداخلات ثقافية . وقد ركزت على رصد وضبط الأفراد عبر الإعلام الجماهيري ، والنظام التربوي ، والسجون . وقد نظر الجيل المؤسس من مثقفي اليسار الجديد ، الذي مهدت أعماله الأرضية التي قامت عليها الدراسات الثقافية ، إلى عمليات إعادة الإنتاج (بورديو) والهيمنة (هول) والأيديولوجية والأجهزة الأيديولوجية للدولة (آلتوسير) والضبط (فوكو) وتكوين الذات ، والإمبريالية الثقافية (دورفمان وماترلارت) . وتمثل البديل الرئيسي لدى اليسار الجديد ، عن هذه النسخة من السياسات الثقافية ، في التفاسير الرائدة لدور الثقافة في النضالات الثورية وبعد الثورية للتحرر الوطني : والمرء يفكر هنا في المقالات ذات التأثير الواسع لفانون وآميلكار كابرال ، وأعمال سي إل آر جيمس (المجهولة نسبيا ، آنذاك) والمجاز القوي للثورة الثقافية الآتي من الصين الماوية . لكن

الفاصل الابتكاري بين عالمين أول وثالث، بين فضاء الدمج وفضاء الثورة، كان يعني أن هذه المفهومات، عن السياسات الثقافية، في القارات الثلاث، كانت عديمة التأثير في التحليل الثقافي في الشمال الأطلسي. وفي الحقيقة، فإن شعار التحول بعد الكولونيالي في الدراسات الثقافية في الشمال الأطلسي، وهو كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، كان فوكوويا أكثر مما كان كابراليا في فهمه للسياسات الثقافية، بتأكيده على العمليات الثقافية التي تؤمن بها السلطة السياسية - الإمبريالية.

وفي ثمانينيات القرن العشرين، حاول عدد من الشخصيات التنظير للمقاومة الثقافية، وغالبا ما كان ذلك على أسس غرامتشية. لكن نشوء «شعبوية سوق» نيوليبرالية، أو شعبوية استهلاكية والاستخدام شبه العشوائي لمصطلح «المقاومة» جعلا هذه الإحالات الغرامتشية إلى الشعبي تبدو جوفاء. وينبع جانب كبير من الارتياب المعاصر بالسياسات الثقافية من «أزمة الشعبي» هذه: إذا كان التسوق أو مشاهدة التلفزيون يمكن فهمهما بوصفهما شكلين من أشكال المقاومة الثقافية، أفلا يعني ذلك أننا فقدنا شيئا من فهمنا للسياسات الفعالة؟

وهكذا، فإن جانبا كبيرا من فهمنا للسياسات الثقافية يبقى ثنائي التفرع، وعلى نحو فج، رهين ثنائيات السيطرة الاجتماعية والمقاومة، الاستيعاب والتخريب، وغالبا ما نجد أننا ضائعون، فيما يدعوه بريا غوبال Priya Gopal «الفوضى العامة لحديث المقاومة البدائي»[14]. وقد كانت هذه الثنائيات مسكونة بالعادات القديمة والناقصة الكفاءة، والمتصلة بالفصل بين الوعي الزائف والوعي الطبقي المستنير، بين الفن الرجعي والفن التقدمي. وغالبا ما كان يتم الاستشهاد بالمشروع الرباعي لرايموند وليمز عن الثقافات البديلة، والاعتراضية، والماضوية، والطالعة، إذ بدا كأنه يقترح تجاوز الثنائيات البسيطة، بخطوة، ولكن نادرا ما كان يستخدم على نحو منتظم، لأنه بدا أشبه بتصنيف نوعي بسيط. وإطلاق صفة البديلة، أو الاعتراضية، أو الماضوية، أو الطالعة، على ثقافة أو ثقافة فرعية - سهرة من سهرات الرايف (rave) (*)، أو الدراسات الإثنية، أو ركوب الموج - كان أكثر حصافة من امتداحها أو التنديد بها، بوصفها تقدمية أو رجعية، لكن المنطق، في الحالين، لم يكن مختلفا.

(*) حفل راقص يستمر طوال الليل، خصوصا إذا اشتمل على التوليفات الموسيقية الإلكترونية [المترجم].

والرأي عندي أننا في حاجة إلى تفسير لما يمكن أن ندعوه، مقتفين في ذلك أثر راناجيت غوها، الأشكال الأولية للسياسات الثقافية، التحركات الأساسية على الجبهة الثقافية، وهو ما يكافيء تحليل فوكو للأشكال البسيطة للضبط. وكمساهمة في تحليل كهذا، فأنا أذهب إلى القول بوجود ثلاث لحظات، أو مستويات للسياسة الثقافية: المقاومة الثقافية، النضال من أجل العدل الثقافي، والثورة الثقافية. ولكل واحدة ما يخصها من الأشكال والأهمية والمغزى السياسي؛ ولكن الخلط بين هذه اللحظات أو المستويات، أو دمجها معا، يجعلنا نخطيء في فهم مسألة العدالة الثقافية.

وأول لحظة، أو أول مستوى للسياسات الثقافية، هي لحظة المقاومة. وإذا كانت السيطرة، كما قال جيمس سكوت James Scott، في دراسته عن فنون السيطرة وفنون المقاومة «هي استخدام السلطة لاستقطار العمل، والإنتاج والخدمات والضرائب، على غير إرادة من المسيطر عليهم» والمقاومة، بالتالي، هي الجهد الذي يبذل بهدف «تقليل الجبايات، والعمل، والإذلالات التي يتعرض لها [من تم إخضاعهم]» فربما كان من الضروري أن تقتصر المقاومة، كمفهوم، على تلك الأفعال المتصلة بالتمرد الأيديولوجي، على وجه التحديد، والتي تنزل، علنا أو سرا، بالإذلالات الرمزية إلى الحد الأدنى وترفض أن تدفع ما يدعوه جيمس سكوت «الضرائب الرمزية»، وهي الانصياع والاحترام اللذان تتطلبهما كل من الثقافة الرفيعة التي تتألف، في جانب كبير منها، من الأشياء الثمينة التي جمعها الأثرياء والتي تعرض في المتاحف، والجامعات، وقاعات الاحتفالات الموسيقية، والثقافة الشعبية، التي تتألف، في جانب كبير منها، من أحدث استثمارات المضاربة، من قبل منتجي الصناعات الثقافية في مجال المواد الرقمية المسموعة والمرئية[15].

وهكذا فالمقاومة الثقافية تتنوع، بين الهرب من المدرسة، وتشويه لوحات الإعلان بنقوش الغرافيتي، إلى خرق قواعد الذوق العام، بأشكال من الملابس، وتصفيفات الشعر، وطريقة الكلام، ورفع درجة صوت الراديو كاسيت. وفي بعض الأحيان، قد تساعد هذه الأشكال من المقاومة الثقافية على تقوية الأواصر بين المجتمعات المقاومة الصغيرة، التي انتهت الدراسات الثقافية إلى تسميتها ثقافات فرعية، وهو مصطلح لا يشير إلى ثقافة جزء – ثقافة أقلية، أو ثقافة جهوية، أو ثقافة مهنية – بل

يشير إلى ثقافة موجودة تحت الثقافة الرئيسية ، في موضع بين الثقافة السرية والتيار الرئيسي . وقد تساعد الأشكال الواسعة الانتشار من المقاومة الثقافية على توحيد الثقافات المعاكسة ، تلك اللحظات - المرتبطة تاريخيا بالعشرينيات والستينيات من القرن العشرين - التي تشهد اندماج طائفة واسعة من الثقافات الفرعية التي يتبناها الشباب ، في بنية جيلية من المشاعر . وعلى الرغم من ذلك ، حتى في هذه اللحظات ، تبقى المقاومة الثقافية قريبة من الأشكال الكلاسيكية من المقاومة المادية - السرقات الصغيرة ، التخريب ، الإضراب الجزئي ، الإرياكات - وترتبط ، مثلها ، بالنضالات السياسية المنظمة ، عبر علاقة مركبة .

والقسم الأعظم من بيروقراطيي الثقافة ، من أمثالنا - من معلمين ، وفنانين ، وناشطين - لا يمارسون المقاومة الثقافية (وفي الحقيقة ، وفي الأغلب الأعم ، نحن نمارس فنون السيطرة الثقافية) . ولكن يتعين على الدراسات الثقافية التحررية أن تكون شديدة الانتباه دائما إلى هذه الممارسات ، وألا نهنئ أنفسنا على ميلنا إلى المقاومة ، بحكم الذوق ، بل أن نفهم ما يحدث في الثقافة .

واللحظة الثانية ، أو المستوى الثاني للسياسات الثقافية - وكثير مما نفكر فيه عندما نستخدم مصطلح «السياسات الثقافية - أجدر به أن يدعى النضال من أجل العدالة الثقافية ، وهو مصطلح أستعيره من آندرو روس Andrew Ross . وهذا هو الاسم الأكثر دقة في تعبيره عما يسميه بيروقراطيو الدولة العمل الإيجابي ؛ وهو وثيق الصلة بما يدعى سياسات الهوية ، في حركات التحرر ؛ وتدعوه الفلسفة السياسية المعاصرة سياسات الاعتراف . وهنا نجد النضال من أجل التأكيد على كرامة الهويات الثقافية المحتقرة : التأكيد على أن الأسود هو الجميل ، وأن الرومانسية والجنوسة المثلية والسحاقية لهما من الأهمية المركزية في سردياتنا الجمعية (في الرواية ، وأفلام السينما ، والأغنيات الشعبية) مثل ما للزواج والجنس بين الجنسين ، وأن الأشكال الفنية التي تمارسها النساء ليست أشكالا «ثانوية» ، وأن للناطقين بلغات الأقليات حقا في الاستقلال وفي التمثيل الثقافيين . وهذه المعركة من أجل العدالة الثقافية لها تراث ممتد ، وهي تشمل الحركات الثقافية البروليتارية وحركات إحياء الثقافة الشعبية ، التي ازدهرت حول العالم ، في بواكير القرن العشرين ، مؤكدة كرامة الطبقات الكادحة وممارساتها الثقافية[16] .

وعلى هذا المستوى من السياسات الثقافية نرى الأشكال المميزة للتنظيم الذاتي ، من قبل الفنانين ، والمثقفين ، والعاملين في الحقول الثقافية : اتحادات الكتاب ، والجماعات المسرحية ، وما إلى ذلك . وهنا ، مرة أخرى ، توجد جوانب عديدة يمكن التعرف عليها . أولا ، هنا الحركات الطليعية ، تلك الابتكارات الثقافية التجريبية ، التي تتعمد أن تكون من دون شعبية ، والتي يثبت أن كثيرا منها مفرط في التركيز على خصوصيته ، أو ظاهرة عارضة ، أو صرعة مؤقتة ، وإن كان بعضها يفتح أبواب الإدراك . ثانيا ، هناك ثقافات الحركة ، عندما تقوم التحالفات بين حركات اجتماعية معينة وتكوينات ثقافية معينة ، عندما تصبح أغنيات معينة أناشيد وطنية ، وعندما تنشئ المؤسسات الثقافية للحركة : مدارس ليلية ، قرطاسيات ، مسارح صغيرة . وثالثا ، هناك الصراعات داخل مؤسسات الثقافة الجماهيرية : بين الصناعات الثقافية والأجهزة الثقافية للدولة . ولا ينحصر هذا الأمر في صراعات حول إعادة صوغ محتوى الثقافة الشعبية ، بل تمتد لتشمل الصراعات حول حقوق العاملين في الحقل الثقافي ، ومن أجل حرية التعبير ، ومن أجل اتحادات لصناعات الثقافة . ويشمل ذلك ، أيضا ، صراعات من أجل الوصول المتساوي إلى مؤسسات الإنتاج الثقافي والتوزيع الثقافي : المدارس ، والمتاحف ، وستوديوهات الأفلام والتسجيلات . والانهيارات التاريخية لحواجز اللون والجندر والطبقة أجزاء أساسية من هذا النوع من السياسات الثقافية ، وتبقى المعارك من أجل العمل الإيجابي ، والتنوع فيمن يقبلون في المؤسسات الثقافية ، أمرا بالغ الأهمية ، وإن ظل مجرد كشط لسطح الاحتياجات . ولنتخيل الإجازات التي تمنح للعاملين في جامعاتنا ، بهدف مساندة أشكال تعليم الكبار والتعليم المستمر ؛ وفي الحقيقة ، وكما دأب رايموند وليمز على تذكيرنا ، فالدراسات الثقافية ، ذاتها ، لم تخترع في الجامعات ، ولكن في مؤسسات الحركة العمالية المعنية بمواصلة التعليم .

والصراع من أجل العدالة الثقافية هو ، أيضا ، صراع لإعادة صوغ التقاليد الانتقائية التي تقرر أي الأعمال الفنية والثقافية يحفظ ، ويبقى مطبوعا ويجري تعليمه للشباب ، وعرضه في المتاحف ، وأي علب الأفلام تخزّن ، ومن الذي تفهرس وتُحفظ في الأرشيفات مخطوطاته وخطاباته . وقد كانت هذه الصراعات من

أجل العدالة الثقافية مركز «الحروب الثقافية» الأبرز وهي المواضع التي ينخرط فيها بيروقراطيو الثقافة ، من أمثالنا – الفنانين ، والكتاب ، والمعلمين ، والناشطين – على نحو مباشر . هذا هو مجال المعركة حول علاقات التمثيل .

وقد تنشأ عن هذه الأشكال المنظمة من الصراع من أجل العدالة الثقافية ، وعن الأشكال غير المنظمة من المقاومة الثقافية الشعبية ، في بعض الأحايين ، لحظة ثالثة ، أو مستوى ثالث ، من السياسات الثقافية : تكوّن ثقافة جديدة ، «مفهوم عن العالم» جديد ، بتعبير غرامتشي ، ثورة ثقافية . وهذا هو الشكل الذي يصعب توقعه أكثر من أي شكل آخر ، من السياسات الثقافية ، وهو يذكرنا بالسبب الذي يدعو الناشطين الثقافيين ، أمثالنا ، إلى أن يتحلوا بقدر معين من التواضع ؛ فتاريخ اليسار تتناثر على مجراه أمثلة على بيروقراطيين ثقافيين يساريين عاجزين عن التعرف على الأشكال الجديدة من الفن ، على الثقافة الجديدة ، وعن مناصرتها ، حتى في اللحظات الثورية .

وفي الحقيقة ، لقد تميز الفهم الماركسي للثورة ، دوما ، بتردد وحيرة بين تفسيرين ، بين تصورين عن الثورة : الثورة السياسية وتثوير أنماط الإنتاج . وتنطوي الثورة الثقافية ، أيضا ، على هذين المعنيين . إنها ، في آن معا ، المصطلح الذي يشير إلى تلك اللحظات التي تفتتح أحقابا جديدة ، اللحظات ذات الدلالة التاريخية العالمية ، المرتبطة ، عادة ، بثورات سياسية ، عندما ينقلب العالم ، رأسا على عقب ، وتخترع تقاويم جديدة ، وتسقط تماثيل قديمة ، وتنتصب غيرها جديدة . وهذه الثورات الثقافية البركانية نادرة نسبيا ، ومن الصعب ، دائما ، تقويمها وفهمها . لكن المصطلح يشير ، أيضا ، إلى ذلك الانقلاب الهائل في حيوات الناس ونشاطاتهم ، وهو الانقلاب الذي يصحب التغيرات في أنماط الإنتاج ، وهذا قد يحتاج إلى أجيال ، حتى ينضج ، مع اختراع أشكال ووسائل جديدة ، ونمو طرائق جديدة للعيش ولكسوة الجسد : وهذا ما كان يعنيه رايموند وليمز بـ «الثورة المطولة» . لكن هذا الشكل من الثورة الثقافية عاشه المهاجرون ، الذين أخذهم ارتحالهم من أحد طرفي النظام الرأسمالي العالمي إلى الآخر وخبروه طوال القرنين الأخيرين .

وغاية هذا التوضيح الموجز ، للأشكال الأولية للسياسات الثقافية ، هي أن يمضي بنا إلى تجاوز الثنائيات البسيطة للاستيعاب والتخريب ، وللاستحضار الطقسي للمقاومة . يجب ألا يدفعنا غضبنا القابل للتبرير ، إزاء تتفيه الدراسات

الثقافية والسياسات الثقافية ، إلى التخلي عن فكرة أن هناك أشكالا من السياسات الثقافية غير قابلة لأن تختزل في سياسات محل العمل ، أو الدولة ، أو الأسرة . ويمكن أن يساعدنا فهم هذه اللحظات الثلاث للسياسات الثقافية – المقاومة الثقافية ، والصراع من أجل العدالة الثقافية ، والثورة الثقافية – والتمييز بينها ، على تجنب تبجح المنتصرين واليأس الذي يحدث الشلل ، وكلاهما غير مرغوب فيه .

الجزء الثالث

الأيديولوجية الأمريكية: عصر العوالم الثلاثة باعتباره القرن الأمريكي

9

«الشروط الأمريكية الخاصة»: الماركسية والدراسات الأمريكية

«الماركسية، وإن لم تكن بأي حال من الأحوال التراث الوحيد للفكر الاشتراكي، تبقى الكيان الأكثر تطورا للنظرية والممارسة بين الحركات الاشتراكية، ونتيجة لذلك فهي خطاب أممي ذو معجم أممي»

المؤلف

ثم إن هناك الشروط الأمريكية الخاصة . . .

فريدريك إنغلز، 1851

لكن هناك سببا آخر أيضا لفقر النظرية في الدراسات الأمريكية، وذلك هو التردد في الاستفادة من واحد من أوسع أدبيات النظرية الثقافية في الدراسات الحديثة، أفرزه تراث الفكر الماركسي.

روبرت سكلار Robert Sklar،

«مشكلة فلسفة للدراسات الأمريكية»

The Problem of an American Studies)

(Philosophy

1975

هذا كتاب «ماركسي» ، بالمعنى الضيق ، وهو ، بأكثر من معنى ، ماركسي على نحو لا يمكن التعرف عليه . وبالنسبة إلى المثقفين الأمريكيين ، المناصرين لماركس والمناهضين له ، فربما كان ذلك ما يتعين أن يكون . وفي حين أنه قد يكون أقرب إلى الاستحالة أن تفكر في التحول التقدمي ، من دون الاشتباك مع مقولات ماركس ، فأحد الدروس ، التي يمكن استخلاصها من التاريخ المهني لكينيث بيرك ، أن وجود ماركسية أمريكية («قائمة بذاتها») هو فرضية سخيفة . فالروح النقدية «النشيطة» في أمريكا ، من إمرسون إلى بيرك ، تنخرط في حزب واحد ، لأنه ، هناك في أمريكا ، تزدهر قوة النقد .

فرانك لنتريكيا 1934 Frank Lentricchia

في مسح أجراه بيري آندرسون للتطورات في ماركسية اليسار الجديد ، في سبعينيات القرن العشرين ، ذهب آندرسون إلى القول إن «الكثافة البالغة للبحث الاقتصادي ، والسياسي ، والسوسيولوجي ، والثقافي القائم ، في أوساط اليسار الماركسي في بريطانيا وأمريكا الشمالية ، بما يتفرع عنه من دوريات ومناقشات ، تبز كل بحث مماثل في المواطن الأقدم للتراث الماركسي الغربي الأصلي . . . فمراكز الإنتاج الفكري المسيطرة تقوم اليوم ، على ما يبدو ، في العالم الناطق بالإنجليزية» . هذه النهضة الفكرية في اليسار الجديد كان لها تأثير قوي في الجامعات ، في الولايات المتحدة ، إذ خلق طلاب الدراسات العليا والشباب من أساتذة الكليات «حلقات راديكالية مغلقة» وأصدروا دوريات بديلة ، في فروع التخصص وفي الاتحادات المهنية التي تشكل بنية «الجامعة المتنوعة» (multiversity) ، وهي الجامعات الضخمة التي أنشئت إبان عصر العوالم الثلاثة . وفي مواجهة ذلك ، فإن موضع الماركسية في دراسة الثقافة الأمريكية ، في الدراسات الأمريكية ، شاذ نوعا ما . فهنا لم يكن اشتباك الباحثين في الدراسات الأمريكية مع الماركسية سوى اشتباك محدود ، وقلة من الماركسيين هم الذين قدموا تفاسير للثقافة الأمريكية : فالتاريخ الثقافي الأمريكي لم يعرف التأريخ المراجع الذي ميز التاريخ الدبلوماسي ، والعمالي ، والاجتماعي الأمريكي ، في

أعمال وليم أبلمان وليامز William Appleman Williams ، ودافيد مونتغمري David Montgomry ، ويوجين جينوفيز Eugene Genovese ، مثلا . وقد أصبحت الدراسات الثقافية الأمريكية ، التي تشكلت في السنوات الأولى من حقبة الحرب الباردة – وبغض النظر عن مقاصد مؤسسيها من المثقفين – جزءا مما يمكن تسميته «الأيديولوجية الأمريكية» لعصر العوالم الثلاثة : الشعور العميق باستثنائية هذا الشعب ، الذي هو «شعب الوفرة» ، والفضيلة ، التي لا مجال للشك فيها ، ممثلة في الديموقراطية وفي «أسلوب الحياة الأمريكية» والشعور أن العالم كان داخلا إلى القرن الأمريكي [1] .

وهكذا ، يتيح لنا التاريخ الفكري للدراسات الأمريكية – وعلاقتها الغريبة بنهضة اليسار الجديد ، في الفكر الماركسي – إطلالة كاشفة على الوعي بالذات وعلى التناقضات في الأيديولوجية الأمريكية . وفي هذا الفصل ، فسوف أقدم تأريخا تفسيريا للدراسات الأمريكية ، موضحا الخطوط العامة لقطيعتها التأسيسية مع ماركسية الثلاثينيات من القرن الفائت ، ومشيرا إلى أن الدراسات الأمريكية كانت بمنزلة بديل للماركسية بعديد من الطرق المتباينة ، ما أدى إلى الشعور العجيب ، الذي تجده لدى الماركسيين وغير الماركسيين ، على السواء ، أن «الماركسية الأمريكية» هي «فرضية سخيفة» ، وأنها ، في آن معا ، إرداف خلفي ولغو .

الدراسات الأمريكية كبديل عن الماركسية

عندما نفحص معنى الأمركة ، فإننا نكتشف أنها عند الأمريكي لا تعني تراثا أو إقليما . . . بل تعني مذهبا – مثل ما تعنيه الاشتراكية للاشتراكي . وكما هي الحال مع الاشتراكية ، فالأمركة ينظر إليها ، ليس بمنظار الوطنية ، كارتباط شخصي ، ولكن بالأحرى كانجذاب بالغ الرهافة ، ونظري ، وأفلاطوني ، ولاشخصي ، إلى نظام من الأفكار ، انصياع صارم لحفنة من التصورات النهائية – الديموقراطية ، الحرية ، الفرص ، وهي التي يتمسك بها ، كلها ، الأمريكي على نحو عقلاني ومشابه ، إلى حد كبير ، لكيفية تمسك الاشتراكي باشتراكيته – لأنها مصدر خير له ، لأنها تعطيه وظيفة ،

لأنها، هكذا يظن هو، تضمن سعادته. وهكذا فقد قامت الأمركة بدور البديل للاشتراكية.

ليون سامسون 1934 Leon Samson

هناك سببان رئيسيان وراء غياب دراسات ثقافية ماركسية واسعة عن الولايات المتحدة. ارتبط السبب الأول بالطريقة التي عاد بها الفكر الثقافي الماركسي للدخول في النشاط الفكري الأمريكي، بين 1960 و1985. جاء ذلك عبر إعادة اكتشاف، وترجمة، وتفسير لأعمال «الماركسيين الغربيين» في أوروبا: لوكاتش، غرامتشي، آدورنو. بنجامين، ماركيوز، كورتش، سارتر، آلتوسير، لوفوبفر. وربما كان كتاب فريدريك جيمسون «الماركسية والشكل» Marxism and Form (1971) مثالا على هذا الجهد، ومن الأمور ذات الدلالة أن انتماءه المهني كان للغة والأدب الفرنسيين. وبقيت الأعمال الأجدر بالاهتمام، بين ما أنجزه النقاد الثقافيون الماركسيون الأمريكيون، متمحورة حول النظرية، والنصوص، والثقافة الأوروبية، وكنت تجدها في دوريات مثل «تيلوس» Telos، و«نيو جيرمان كريتيك» New German Critique [النقد الألماني الجديد - المترجم] و«سيميوتيكس» Semiotexte. وخلافا للتأثير القوي الذي أحدثه المؤرخون الماركسيون البريطانيون (إي بي تومسون، إريك هوبزبوم، وكريستوفر هيل) على الكتابة التاريخية الأمريكية، فلم تترك النظرية الثقافية الماركسية الأوروبية سوى أثر باهت، على الدراسات الثقافية الأمريكية[2].

وتمثل السبب الثاني في التكوين الخاص للدراسات الأمريكية ذاتها، إذ إنها كانت البديل عن ثقافة ماركسية متطورة. فقد ظهرت الدراسات الأمريكية باعتبارها، في آن معا، استمرارا واستجابة للاكتشاف والاختراع الشعبيين لـ «الثقافة الأمريكية»، في ثلاثينيات القرن العشرين، وهو اكتشاف يظهر في شعارات اعتراضية من قبيل «الطريقة الأمريكية في الحياة» و«الشيوعية هي أمركة القرن العشرين». وعلى الرغم من أن وارين سوسمان، أرقى محلل لثقافة الثلاثينيات، رأى أن هذا المفهوم عن الثقافة هو، في النهاية، محافظ - وطني، مثقل بالحنين للماضي، وشعبوي، على نحو عاطفي - فبوسعي أن

أذهب إلى أن رحابة مداه الأيديولوجي سمحت للدراسات الأمريكية ، التي تولدت عنه ، بأن تعمل كماركسية بديلة ، بطريقتين شديدتي الاختلاف . أولا ، مثلت الدراسات الأمريكية البديل الأساسي للتفسيرات الماركسية ، التجسيد للطريقة الأمريكية ، والمظهر لها ، «عبقرية السياسات الأمريكية» وقد نافست ، بطموحاتها المتعددة التخصصات والجامعة (ربما الدافعة للتعددية) الماركسية التي فهمت باعتبارها ، ببساطة ، أيديولوجية سوفييتية . وقد تأسست الدراسات الأمريكية ، في ثوبها الإمبراطوري ، على تفرد التجربة الأمريكية ، وكما أشار جين وايز Gene Wise ، فهذه الرؤية ، المنتمية إلى حقبة الحرب الباردة ، للتراث الأمريكي اجتذبت التمويل من الشركات ، وتحركت وراء البحار ، باعتبارها ذراعا ثقافية للسياسة الخارجية الأمريكية . وفي وسع المرء أن يعتبر أعمال دانييل بورستين Daniel Borstin مثالا على هذا الجانب من الدراسات الأمريكية : سواء في شهادته أمام لجنة النشاطات المعادية للولايات المتحدة ، بمجلس النواب ، حين ذكر ما ذكر من أسماء ، مؤكدا أن «عضو الحزب الشيوعي يجب ألا يوظف في جامعة» ، ثم وهو يضع أعماله في إطار الحرب الصليبية على الشيوعية ، أو في كتابه الذي يتألف من ثلاثة مجلدات «الأمريكيون» (1958 ، 1965 ، 1974) ، وهو أرقى تأريخ ثقافي للولايات المتحدة ، من وجهة نظر الرأسمالية . وبالنسبة إلى هذه الدراسات الأمريكية ، فقد كانت الماركسية الأمريكية ، من دون شك ، إردافا خلفيا : لقد حلت الأمركة محل الماركسية بوصف الأولى ترياقا [3] .

ومع ذلك ، فقد كان هناك تيار آخر في الدراسات الأمريكية كانت له علاقة أكثر تعقيدا مع التراث الماركسي : ممارسة التأريخ للثقافة الأمريكية ، بوصفها شكلا من أشكال النقد الراديكالي . وقد ذهب آلان تراتشتنبيرغ Alan Trachtenberg إلى أن مدرسة «الخرافة/ الرمز» لها جذور في «تيار داخل التاريخ الثقافي الأمريكي ذاته» ، في «الماضي القابل للاستعمال» الخاص بهذا التاريخ ، الممتد في خط يمضي ، على الأقل ، من إمرسون إلى ويتمان ، وفان ويك بروكس Van Wyck Brooks ، ولويس ممفورد Lewis Mumford . . . كتيار ثقافي - سياسي يصل إلى بؤرة معينة في أعمال إف أو ماتيسين F. O. Mathiessen وفي مسيرته

المهنيـة ، وهـو الذي أدى دورا بلغ من الأهمية ما يكاد يفـوق القدرة على أن نوفيها حقها ، في إطلاق مشـروع «الخرافة والرمز» . وفي رأيه ، فهذا التراث اعتبر «النقد الثقافي شـكلا من أشـكال إعادة البناء ، ثقافيا» وحاول إيجاد «رؤية شـاملة للحياة الأمريكيـة ، رؤية تكون فيهـا التمايزات ، وكذلك الروابط ، بـين الثقافة والمجتمع واضحة ومحددة» ، وقد بدأت سياسـاتها انطلاقا من «وضع المرابطة ضد ما عرفه بوصـف «الروح التجارية» الصورة الثقافية المنعكسـة . . . لرأسـمالية الاسـتهلاك الاحتكاريـة «وقد تقاسـمت جماعـة الخرافة والرمـز «رؤية نقديـة لأمريكا الحرب البـاردة ووجهـة نظر نقديـة في الخبرة التاريخيـة الأمريكية» . وقد نشـأت عن هذا التراث من النقد الثقافي الراديكالي الأعمال المبكرة ، الأكثر أهمية ، في الدراسات الأمريكية ، واسـتمر هـذا التراث هدفا لنيـران اليمين الأكاديمـي الأمريكي ، الذي أطلق عليه كينيث لين «الدراسات اللاأمريكية» ، في عرض لكتاب جاكسون ليرز «لا مكان للشرف» No Place of Grace [4] .

ومن المفارقات أن هذه الدراسات الأمريكية النقدية كانت تمثل ، أيضا ، «ماركسية بديلة . «فنسـبها المباشـر لا يتصل بإمرسـون بقدر ما يتصل بالاتحـاد الخاص بين النقد الثقافـي المؤسـس علـى «الماضـي القابـل للاسـتعمال» – عنـد بروكـس ، وممفورد ، ووالدو فرانك Waldo Frank – وبين السياسـات الثقافية لشـيوعية الجبهة الشـعبية ، التـي أحيت الثقافة الشـعبية الأمريكية واحتفت بها ، فـي ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي . وقد احتل تشبيه إف أو ماتيسين موقعا مركزيا ، في الحقيقة ، بالنسبة إلى هذا الاتحاد وتأثيره اللاحق ، في حقل الدراسات الأمريكية .

وترتبـت على هذا التسلسـل نتائـج عديدة بالنسـبة إلى العلاقة بين الماركسـية والدراسـات الثقافيـة الأمريكيـة . فمـن ناحية ، كرسـت هـذه اللحظة سياسـات اليسار ومواقفه النقدية ، إزاء عنصر مهم في الدراسات الأمريكية ، وفهمت أعمال هـؤلاء النقاد الثقافيين ، ومنها الكتابة التاريخيـة التقدمية لبيرد Beard وبارينغتون Parrington ، وهـي الكتابـات التـي أثرت في الدراسـات الأمريكيـة ، في بعض الأحيان ، وبشـكل خاطئ ، من جانب ما يشـبه جبهة شـعبية ثقافية ، كماركسـية أمريكية [5] . وفوق ذلك ، فبمزج البحث عن ماض يمكن استعماله ، مع «أمركة» الجبهـة الشـعبية دخلت هذه الجماعة من المثقفين في اشـتباك مـع الثقافة الأمريكية

أكثر جدية مما فعله التكوين الثقافي الرئيسي الآخر، في الثلاثينيات، جماعة الحداثيين المناهضين للستالينية المحيطين بمجلة «بارتيزان ريفيو». ومن علامات الاختلاف معالجة كل منهما لملفيل (*). فبالنسبة إلى النقاد الثقافيين من معتنقي «الأمركة» أصبح ملفيل شخصية رئيسية، في الماضي القابل للاستعمال، في أعمال ممفورد، وماتيسين، ونيوتن آرفين Newton Arvin وليو ماركس. ونأى المثقفون النيويوركيون، بكوزموبوليتانيتهم المشهودة، بأنفسهم عن ملفيل، ليجدوا مصادر الثقافة النقدية في الحداثة الأوروبية [6].

لكن إمكان ظهور دراسات أمريكية ماركسية ظل مستبعدا، لدى هذا التكوين، أيضا. وحال التحالف السياسي مع الجبهة الشعبية دون حدوث اشتباك أكثر جدية، مع الماركسية الأكثر تعقيدا، عند اليسار المناهض للستالينية، وهكذا فلم يرتبط أي من دعاة الأمركة بالمجلة القصيرة العمر «الفصلية الماركسية» التي اجتذبت الرموز الأمريكية المكافئة للماركسية الغربية: سيدني هوك Sydney Hook ولويس كوري Lewis Corey وماير شابيرو Meyer Shapiro، وغيرهم. لكن الماركسية المتأثرة بالستالينية لدى الحزب الشيوعي لم تتمكن من أن تدعم نقدا ثقافيا جادا، والعروض النقدية التي أنجزها إف أو ماتيسين للتواريخ الأدبية الماركسية لغرانفيل هيكس، وفي إف كالفرتون V. F. Calverton هي علامة على القطيعة التكوينية بين هذا التراث وتلك «الماركسية السوقية» [7].

ونتيجة لذلك، فغالبا ما مزج هذا التراث النقدي للدراسات الأمريكية الانشقاق الراديكالي بازدواجية، في موقفه من النظرية الماركسية، وهي طبيعة شاركه فيها اليسار الجديد الطالع [8]. وقد كانت ملاحظة ليو ماركس في العام 1983 دقيقة:

> *عندما نعيد النظر، فإن رفض ماتيسين لما اعتبره ماركسية يبدو محملا بالتناقضات، فبعض ممارسي النقد الماركسي، هذه الأيام، ومنهم، على سبيل المثال، ريموند وليمز، يمكن أن يعتبروا النظرية الأدبية عند ماتيسين أكثر قبولا - أقرب إلى نظرياتهم هم - من النسخة الاقتصادية الجامدة التي وجدها ماتيسين منفرة... وقد مال الاتجاه العام للفكر الماركسي، في*

(*) هيرمان ملفيل الذي نشر روايته موبي ديك في 1851 واحتل بها مكانة متقدمة بين أعظم الروائيين في تاريخ الأدب العالمي [المترجم].

العشرين عاما الأخيرة ، إلى السماح بفاعلية ، أكبر كثيرا ، للأفكار وللثقافة غير المادية مما سمحت به ماركسية التيار الرئيسي في الحقبة الستالينية . وهذا التطور هو الذي يجعل فكر ماتيسين يبدو ، اليوم ، أقل بعدا عن الماركسية مما كان يظن هو نفسه .

لكن هذه الازدواجية في الموقف من الماركسية أدت إلى شيوع بلاغة مشتركة ، وإن كانت غريبة ، في الدراسات الثقافية الأمريكية ، تجد مثالا عليها لا يخلو من المبالغة وإن لم يكن غير معتاد ، في مقالة جاكسون ليرز ، التي غالبا ما يجري الاستشهاد بها ، عن الهيمنة الثقافية . فبعد أن يكرر التنديد بـ «جمود الماركسية الأرثوذكسية» ، وبـ «الأيديولوجية الماركسية» ، وبـ «أزلام ماركس» (من دون تسميتهم) ، فإنه يؤسس محاجته على مساهمات غرامتشي ، وجينوفيز ، وجيمسون ، وباختين ، ووليمز ، وتومسون ، وستيوارت هول ، وهنري لوفيبفر - وكلهم ماركسيون . وشأن كل مفكر مهم غيره ، فلماركس أتباعه - المقلدون والمتبعون من الطبقة الثانية - وأسوأ . لكن فزاعة الماركسية الأرثوذكسية تحجب حقيقة أن الشخصيات التي يذكرها ليرز ، بطريقة إيجابية ، هي شخصيات مركزية في التراث الماركسي . وهكذا ، فاستمرار وجود شبح الأممية الثانية أو الماركسية الستالينية ، غالبا ما كان يحول دون اشتباك جاد مع الماركسية المعاصرة ، ويؤدي إلى الاستعارة العشوائية من غرامتشي ، ووليمز ، وبنجامين ، وهي استعارات غالبا ما تجاهلت سياق المفهومات ودورها ، في نظام مفهومي وتراث أكثر اتساعا [9] .

لذا ، فإن هذه الدراسات الأمريكية النقدية أصبحت «ماركسية بديلة» بمعنى يفتقر إلى الدقة ، من مزاعم الجبهة الشعبية أن الشيوعية كانت ببساطة أمركة القرن العشرين إلى تصور اليسار الجديد لوجود تراث يساري محلي أجهض الماركسية ، ثم الاستيعاب والأمركة البراغماتيان المستتران للمفاهيم الماركسية من دون نوافل التراث الماركسي . لكن هذه الرقصة ، بين الماركسية والأمركة ، يكمن وراءها ، ليس مجرد ظروف وصول وتجنيس الماركسية المهاجرة ، بل المسألة الأوسع ، المتصلة بالاستثنائية الأمريكية .

وفكرة الاستثنائية الأمريكية هي من نواح كثيرة أساس الدراسات الأمريكية كتخصص ، وسواء صيغت الإجابات على أساس العقل الأمريكي ، الشخصية الوطنية ، الخرافات والرموز الأمريكية ، أو الثقافة الأمريكية ، فالسؤال التأسيسي

لهذا التخصص هو «ما هو الأمريكي؟» وانظر الاختلاف الذي كان يمكن أن ينشأ لو أن التخصص نشأ كدراسات ثقافية ، كما كانت هي الحال في التكوين المماثل الذي نشأ عن أعمال ريتشارد هوغارت ، وريموند وليمز ، وستيوارت هول ، في بريطانيا ، خلال الفترة ذاتها . وعلى غرار الدراسات الأمريكية ، فقد نشأت الدراسات الثقافية البريطانية عن عدم الرضا بنقد أدبي تقني لاتاريخي وبالماركسية الستالينية في خمسينيات القرن العشرين . وقد مارس الفرعان النقد الثقافي لإحياء ماض قابل للاستعمال لإعادة تشييد الثقافة : «النهضة الأمريكية» ، كتاب إف أو ماتيسن (1941) و«الآلة في الحديقة» The Machine in the Garden لليو ماركس (1964) ، على أحد ساحلي الأطلسي كانت تتوازى معهما «استخدامات المعرفة بالقراءة» لريتشارد هوغارت(1957) ، و«الثقافة والمجتمع» لرايموند وليمز (1958) ، على السّاحل الآخر[10] . لكن في الدراسات الثقافية شكلت الأسئلة المركزية - «ما الثقافة؟» ، «ما أشكالها ، وما علاقتها بالإنتاج المادي؟» - أجندة نظرية أكثر إنتاجية ، وسمحت باشتباك مع الماركسية ، كان أكثر جدية مما سمح به السؤال «ما هو الأمريكي؟» ونتيجة لذلك ، فقد أثبتت أعمال ريموند وليمز أنها أكثر ثراء وغزارة من أعمال أي مٌن المنتمين إلى الجيل المؤسس للدراسات الأمريكية ، وأنتج مركز جامعة بيرمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة ، بموارده المالية والبشرية المتدنية ، كمية من العمل لها تأثير سياسي وفكري أعظم مما لأي برنامج للدراسات الأمريكية من تأثير[11] . وفي الدراسات الأمريكية ، فإن التركيز على التفرد الأمريكي غالبا ما حال دون ظهور دراسات ثقافية أكثر عمومية ، وخلق الميل إلى تجاهل المصفوفات النظرية غير الأمريكية .

ويمكن صوغ مسألة الاستثنائية الأمريكية بأكثر من طريقة ، لكن بالنسبة إلى الاشتراكيين ، وإلى أولئك الذين دخلوا معهم ، في مناظرات صريحة أو مخفية ، فهي تتلخص في السؤال الذي طرحه السوسيولوجي الألماني فيرنر سومبارت Werner Sombart في العام 1905 : «لماذا تخلو أمريكا من الاشتراكية؟» وعلى الرغم من المحاولات المطولة لاستبعاد هذا السؤال ، باعتباره أحد الأسئلة التاريخية «السلبية» العقيمة ، فالعودة إليه مستمرة ، من أيام سومبارت . وينطوي السؤال على قضيتين ، لم يتم التمييز بينهما ، على نحو كاف . السؤال الأول تاريخي : لماذا لم يكن هناك

(أو كان هناك القليل من) وعي اشتراكي بين العمال الأمريكيين، أو، وفق الصياغة المعتادة، لماذا لم ينشأ حزب اجتماعي - ديموقراطي، عمالي أو شيوعي كبير، في الولايات المتحدة؟ هل الخبرة الأمريكية متفردة واستثنائية لدرجة تتطلب إطارا نظريا جديدا تماما؟

ويسود الرأي أن أمريكا «أثبتت خطل» ماركس كثيرا من المناقشات حول الاستثنائية الأمريكية. ويعود هذا، في جانب منه، إلى أن أغلبية المؤمنين بالاستثنائية يواصلون النظر إلى الماركسية التطورية للأممية الثانية، التي تنبأت بحتمية الانتقال إلى الاشتراكية، باعتبارها ماركسية، وبالتالي فقد بدا أن إثبات خطل «حتمية الاشتراكية» يعني إثبات خطل النظرية بكاملها. لكن الهزائم التاريخية التي لحقت بالحركات الاشتراكية والعمالية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، والتاريخ المعقد للاتحاد السوفييتي، طهرا الماركسية المعاصرة من أي حتمية بسيطة (أو حتى مركبة). والماركسية الغربية التي تواجهها الدراسات الأمريكية هي تقاليد ما يزيد على نصف قرن، يبدأ بهزيمة آمال المؤمنين بالحتمية وافتراضاتهم، وهو تراث خفف من غلواء النمط النبوئي من دون التخلي عن الاشتباك [13].

وعلى الرغم من ذلك فإن استثنائيين آخرين يرون تطور أمريكا كإثبات لخطل، ليس فقط توقعات معارضة اشتراكية بخصوص المستقبل، بل وأيضا خطل مناهج ومقولات التحليل الماركسي، المادية التاريخية. وغالبا ما يبقى ذلك مضمرا أو مصوغا بعبارات ملتبسة. وخذ، مثلا، هذه الصياغة من لويس هارتز Louis Hartz: «ماركس يخبو إشعاعه لأن لود [*] يخبو إشعاعه». فهل هذا يعني، ببساطة، أنه لن تكون هناك معارضة ماركسية بسبب غياب مؤسسة لودية (الحجاج التاريخي المقبول عند هارتز أنه إذا لم يكن هناك إقطاع، فليست هناك اشتراكية) أم يعني، كما توحي بذلك البنية البلاغية، أن تحليل ماركس يتبين أنه خطأ أو، على الأقل، غير ذي مغزى، في مجتمع التشظي الليبرالي؟ وهناك أسباب عديدة تجعل الزعم الأخير تضمينا بلاغيا أكثر مما هو حجة يجهر بها. فقد اعترف معظم معالجات الاستثنائية الأمريكية، أولا، بأن الماركسيين الأوروبيين،

(*) هو William Laud أسقف كانتربري، مؤسس كرسي اللغة العربية في أكسفورد، والرافض مبدأ الجبر عند جون كالفن [المترجم].

من ماركس ، وإنغلز ، إلى لينين ، وتروتسكي ، وغرامتشي ، أشاروا ، هم أنفسهم ، إلى العوامل التي جعلت الولايات المتحدة استثنائية – غياب الإقطاع ، أرض الحدود «الحرة» ، ظهور قدر أعظم من الازدهار والحراك ، مركزية العرق والإثنية ، والقوة الأيديولوجية للأمركة – وناقشوا تأثيراتها على تطور حركة العمال في الولايات المتحدة . وبالتالي ، فالماركسية ، كإطار نظري ، لا تعمي المرء ، بالضرورة ، عن خصوصيات الأمريكيين [14] .

وثانيا ، فالعلاقة بين التاريخ والنظرية ، كما طرحها المنادون بالاستثنائية الأمريكية المناهضون للماركسية ، هي براغماتية فجة – إذا كانت لا تعمل ، فهي غير صحيحة – أو تاريخانية بسيطة – في عصر آخر ، في مكان آخر ، كان ماركس مصيبا . والأولى مراوغة لأنها تثير السؤال حول ما إذا كانت الشخصية الأمريكية ، اللاماركسية على نحو فريد ، تعنّي أنه ، في البلدان غير الاستثنائية ، تكون الماركسية صحيحة ، وفي الحالة الثانية (التاريخانية) – وغالبا ما تدعو نفسها بعد ماركسية – تتمثل الاستجابة في تشخيص ماركس ومن يتبعونه كنمط عتيق . وفي النهاية ، فلم تنجح أي منهما . وإثبات أن تطور أمريكا فريد ، بأكثر من معنى ، لا يعني إثبات تهافت النظرية الماركسية . ويتعين أن تقيم الدراسات الأمريكية محاجة نظرية يكون في وسعها إقناعنا أن مناهجها ، ومقولاتها ، ونشاطها المعرفي أكثر كفاءة في حقل الدراسات الثقافية من الماركسية . وعلى الرغم من أن محاجة كهذه يمكن تأسيسها على أكثر من أرضية ، فالموضوع الشائع هو التأكيد على أن الماركسية تبخس قوة العوامل الأيديولوجية حقها . وهكذا كتب لويس هارتز ، مبكرا ، أن «الاتجاه الغريزي عند كل الماركسيين لنزع الجدارة عن العوامل الأيديولوجية في ذاتها ، أعماهم عن كثرة من النتائج ، ذات الطبيعة السيكولوجية الخالصة ، التي تنبع من قضية اللاإقطاعية . أولم يكن مركب «الأمركة» ، في كليته ، سؤالا أيديولوجيا؟» [15] . وفي القسم التالي من هذا الفصل ، سوف أنظر في أربعة أسس ثقافية وأيديولوجية للاستثنائية الأمريكية ، ويمكن الحجاج بأنها ، كلها ، قام عليها العمل المائز للدراسات الأمريكية ، ويدا أنها تتجاوز القدرات الماركسية : التراث الأدبي الأمريكي المائز للرواية العاطفية ، دور المناطق الحدودية في الخيال الأمريكي ، القوة الأيديولوجية للميثاق البيوريتاني ، والثقافة الاستهلاكية عند

«شعب الوفرة» . ويتعين على أي مراجعة ماركسية للتاريخ الأدبي الأمريكي أن تراجع ، على نحو مقنع ، فهمنا لهذه الجوانب من الثقافة الأمريكية ، وآمل أن أبرهن على أن الماركسيين من اليسار الجديد بدأوا هذه المراجعة [16] .

المراجعة التاريخية من اليسار الجديد للثقافة الأمريكية

لأن الدراسات الأمريكية نشأت عن النقد الأدبي ، فليس هناك ما يبرر الدهشة من أن واحدة من أبكر مراجعاتها الثقافية تعلقت بالتاريخ الأدبي : بحجاج قوي بأن تفرد الرواية الأمريكية ينبع من هربها المتكرر من التاريخ والمجتمع ، خرافتها المتصلة ببراءة آدم ، وإعادة صوغها الرواية العاطفية ، داخل الشكل الروائي . وعلى الرغم من أن هذا النموذج التفسيري بال لكثرة تداوله ومعطوب – وقد أسسه آر دبليو بي لويس R. W. B. Lewis ، وريتشارد تشيس Richard Chase ، وليسلي فيدلر Leslie Fiedler – فلايزال له تأثيره في دراسات الأدب الأمريكي ، وربما ، وهو الأهم ، لا يزال يمثل جزءا من الفهم الشائع للتاريخ الأدبي الأمريكي . وأكثر من ذلك ، فهذا الفهم للرواية الأمريكية قد يبدو أنه ينزع فعالية الاهتمامات المميزة للنقاد الماركسيين للرواية الأوروبية ، من لوكاتش إلى جيمسون . وإذا كان بلزاك المثال الكلاسيكي للنقد الماركسي ، فإن ملفيل قد يبدو خارج نطاقه . لكن ، عديدين من نقاد اليسار الجديد التفتوا إلى أعمال جورج لوكاتش بغرض معارضة فهمنا للرواية العاطفية الأمريكية ، أو مراجعته . وتمثلت الجهود الرائدة في استخدام هاري هندرسون Harry Henderson لمعالجة لوكاتش للرواية التاريخية في كتاب هندرسون «روايات عن الماضي» Versions of the Past (1974) ، وهو مناقشة للرواية التاريخية التي وضعها الكتاب «الكلاسيكيون» الأمريكيون ، واستخدام ميرا جهلن Myra Jehlen تمييز لوكاتش بين الملحمة والرواية ، في كتابها «ملاحم العالم الجديد : الرواية والطبقة الوسطى في أمريكا» New World Epics : The Novel and the Middle class in America (1977) ، لإعادة صوغ الرواية العاطفية ، باعتبارها هروبا محبطا من الهيمنة الأيديولوجية للطبقة الوسطى ، كهيمنة استثنائية في استشرائها . لكن القراءات اللوكاتشية الأشد قوة للأدب الأمريكي ، كانت تلك التي نبعت من تحليله للتأثيرات الثقافية للشكل

السلعي ، نظريته عن التشيؤ : كتاب مايكل تي غيلمور «الرومانسية الأمريكية والسوق» (1985) الذي يحلل استجابة الرومانسيين لتسليع الأدب ، و«المشاهدة والوجود» (Seeing and Being) (1981) لكارولين بورتر Carolyn Porter ، التي تجمع بين التفكر النظري وبين القراءات المعمقة ، بهدف إثبات أن تناقضات المشارك والمراقب ، في النصوص الأمريكية ، هي استجابة للتشيؤ . وهكذا فهي تذهب إلى القول أنه «لم يعد متاحا لنا ، لا ترف الاعتقاد أن التراث الكلاسيكي الأمريكي تحدد ، أولا ، بالهرب من المجتمع ومن قيود الحياة المتحضرة ، ولا اليأس منه ، وإنما يتعين علينا ، على الأقل ، الإيمان بإمكانية أن يكون التاريخ الأدبي للرأسمالية الأمريكية ، كنتيجة لتطورها الذي خلا نسبيا من أي عائق ، يحتوي على مجموعة من النصوص المسجلة فيها ، بالشروط الخاصة بها ، استجابة للتاريخ وللحقيقة الاجتماعية كالتي يمكن أن يوجد في أي من أعمال كاتب مثل بلزاك أو جورج إليوت ، من عمق ونفاذ» [17] .

وتمثلت الاستجابة الأخرى من قبل النقاد الماركسيين ، لاستثنائية الرواية العاطفية الأمريكية ، في الكشف عن تراثات أدبية أخرى واستعادتها . وقد مثل كتاب جون هاوارد June Howard «الشكل والتاريخ في المذهب الطبيعي الأمريكي في الأدب» Form and History in American Literary Naturalism (1958) ، و«مجرد نظرة» Just Looking لريتشيل بولبوي Rachel Bowlboy (1985) إعادة تقويم ماركسية ، طال انتظارها ، لتراث المذهب الطبيعي . وقد أعيد فحص أعمال الكتاب اليساريين ، في ثلاثينيات القرن العشرين ، من قبل آلان وولد Allan Wald وروبرت روزن Robert Rosen ، ويؤسس هوارد بروس فرانكلين H. Bruce Franklin ، في كتابه «الضحية كمجرم وكفنان» The Victim as Criminal and Artist (1978) ، باستعادته كتابة الطبقة العاملة والأقليات ، مراجعة كاملة لتاريخ الأدب الأمريكي [18] .

ورغم أن دراسات النسوية الماركسية ركزت على عمل المرأة ، وعلى اقتصاديات وسياسات الجندر ، بأكثر مما ركزت على كتابات المرأة ، فمن الممكن تلمس نشأة النقد الأدبي النسوي الماركسي ، عند ليليان روبينسون Lillian Robinson في المجموعة ذات التأثير الواسع «الجنس ، والطبقة ، والثقافة» Sex، Class and Culture

(1978) ، وفي كتاب ريشيل بلاو دوبلاسيس Blau DuPlessis «الكتابة المتجاوزة للنهاية» Writing Beyond the Ending (1985) ، التي تركز على العلاقة بين السرد والأيديولوجية ، في كتابات المرأة . وقد تأثرت المناقشة المهمة لسياسات وأيديولوجيات الرواية العاطفية التي تكتبها المرأة ، كما تظهر في أعمال آن سنيتو Ann Snito ، وتانيامودلسكي Tania Modleski ، وجانيس رادواي ، بالنظريات النسوية الماركسية عن الجندر والجنوسة ، كما تأثرت بالمناظرات الماركسية حول الأشكال الأدبية الشعبية [19] . وقد أنتج اهتمام مماثل بالرواية الشعبية أعمالا ماركسية مهمة حول رواية الخيال العلمي [20] . وفي هذه الأعمال ، تحرك نقد النظرية الماركسية إلى ما وراء طرح «قراءات ماركسية» لنصوص بعينها ، ويبدأ يعيد صوغ إحداثيات التاريخ الأدبي الأمريكي .

ووراء تفسير التاريخ الأدبي الأمريكي ، عبر تفسير الرواية العاطفية ، تجد ما يمكن أن يكون الإطار التفسيري ، الأكثر قدرة على البقاء ، للتاريخ والثقافة الأمريكيين ، وهي فرضية المناطق الحدودية . وقد استعادت الدراسات الأمريكية ، في أشكال مختلفة ، مركزية المناطق الحدودية ، بنقل المناظرة حولها من الاقتصادي والسياسي – حيث تعتبر المناطق الحدودية صمام أمان للعداوات الطبقية ، ومصدرا للمؤسسات الديموقراطية – إلى الأيديولوجي ، حيث المناطق الحدودية مفتاح للخيال الأمريكي . ومن كلاسيكية هنري ناش سميث Henry Nash Smith «الأرض البكر» Virgin Land (1950) إلى «التجدد عبر العنف» Regeneration through Violence (مراجعة في 1973 استثارها السؤال : لماذا نحن في فيتنام؟) لريتشارد سلوتكين Richard Slotkin ، و«الأرض أمامها» The Land Before Her ، وهي مراجعة نسوية ، في العام 1984 ، تظل دراسة خرافات المناطق الحدودية قريبة من القلب في منهج الدراسات الأمريكية ، ومحتواها ، وسياساتها . وبالتالي فقد لا يكون هناك ما يدعو إلى الدهشة أن تستثير المناطق الحدودية شيئا شديد القرب من مراجعة ماركسية للثقافة الأمريكية ، في أعمال ريتشارد سلوتكين ، ومايكل روجن Michael Rogin ، ورونالد تاكاكي Ronald Takaki . وفي كتاب سلوتكين «البيئة القاتلة» The Fatal Environment (1985) تجد ، أولا ، اشتباكا بين مناهج ومقولات

الدراسات الأمريكية، ومناهج ومقولات النقد الماركسي المعاصر، أي، في إيجاز، بين «الخرافة» و«الأيديولوجية»، وثانيا القول إنه في خرافة المناطق الحدودية، فإن «الحكاية الخرافية البسيطة عن اكتشاف أرض جديدة وتجريد الهنود من ملكياتهم يصبحان البديل عن تعقيدات التكون الرأسمالي، والمنافسة بين الطبقات وجماعات المصالح، وإخضاع المجتمع لضرورات النمو الرأسمالي «وقد جمع مايكل روجن بين المادية التاريخية وتحليل نفسي تاريخي في «أبناء وآباء» Fathers and Children (1975) وفي «السلالة المخربة» Subversive Genealogy (1983) لكي يبين كيف أن الرق والحرب ضد الهنود، في مرحلة «التراكم البدائي» الأمريكية صبت الصراع الطبقي الأمريكي في قالب عرقي مائز، ويذهب إلى القول إن «1848 الأمريكية كانت النضال ضد الرق. ويحلل رونالد تاكاكي السيطرة على مختلف الشعوب الملونة، في إطار النمو الرأسمالي، والتقسيمات الطبقية، في كتابه «الأكواخ الحديدية» Iron Huts (1979) وهو عمل يعتمد على كل من تراث الدراسات النقدية الأمريكية، والنظرية الماركسية. وبالتركيز على البيض من «صناع الثقافة وصناع السياسات» يمضي إلى استكشاف «الهيمنة الثقافية» في «الأكواخ الحديدية» للجمهوريين، والشركات، ولظواهر الإمبراطورية» [21].

وكان ما فعله سلوتكين، وروجن، وتاكاكي هو إعادة سبك «الشروط الأمريكية الخاصة» بالثقافة، بطريقة مادية تاريخية، مشيرين إلى أن تفرد الولايات المتحدة تكمن في تناقضات رأسمالية ذات طبيعة «كولونيالية استيطانية». وربما كان الحل للمناظرة اللانهائية، حول الاستثنائية الأمريكية، هو التغاضي عن كل تشابه مع النمو الرأسمالي في أوروبا الغربية، ومد البصر باتجاه الثقافات الكولونيالية الاستيطانية في جنوب أفريقيا وأستراليا والأمريكتين الشمالية والجنوبية. ذلك أنه عندما وضع ماركس تفسيره للنمو، كما رسم خطوطه العامة في «رأس المال»، فقد كان «محدودا، على نحو جلي، ببلدان أوروبا الغربية»، وأشار إلى المسار الخاص بها نحو التراكم البدائي. ولا يعني غياب الإقطاع، في المجتمعات الكولونيالية الاستيطانية، غياب أنماط الإنتاج قبل الرأسمالية. وقد بنيت الرأسمالية في المجتمعات الكولونيالية الاستيطانية، ليس على إسقاط حق

الملكية عن الفلاحين وتحويلهم إلى بروليتاريا ، ولا على «عطية» الأرض الحرة ، في المقام الأول ، بل على تجريد السكان الأصليين من أملاكهم ، وعلى الرقيق وقوة العمل الحرة المستوردين ، وعلى بنى طبقية معرقة [22] .

ومن عبارة ماركس القائلة إن «العامل ذا البشرة البيضاء لن يستطيع تحرير نفسه في موضع يسترق فيه بسبب البشرة السوداء» ، إلى المناظرات بين الماركسيين السود والبيض ، وبين الماركسيين وغير الماركسيين ، في حركات التحرر الوطني السوداء ، فإن تاريخ العبودية والاشتباك التالي ، بين العرق والطبقة ، كان ينظر إليهما من قبل الماركسيين ، في الولايات المتحدة والخارج ، باعتبارهما أساسيين في فهم التاريخ والمجتمع الأمريكيين [23] . وفي الدراسات الثقافية الأفروأمريكية ، من منظور ماركسي ، ظهر اهتمام خاص بما دعاه كورنيل ويست Cornel West «التراثين الفكريين العضويين في الحياة الأفروأمريكية : تراث الوعظ المسيحي الأسود ، والتراث الاستعراضي الموسيقي الأسود» . ويمثل تفسير التدين الأسود صميم التاريخ الثقافي عند يوجين جينيفوز ، في «إجريا جوردن ، إجر» Roll ، Jordan ، Roll (1974) ، كما أنه ذو أهمية مركزية ، في كل من معالجة كورنيل ويست ، للتقاليد الفكرية لدى السود ، في كتابه «تصديق النبوءة !» Prophecy Deliverance ! (1982) ، وفي صياغة في بي فرانكلين لـ «الشهادات الجمعية» في كتابه «حق تقرير المصير للسود» Black Self-Determination (1984) . ووجدت موسيقى السود تفسيرات لها في عدد من الاجتهادات الماركسية ، ومنها شيوعية الجبهة الشعبية (سيدني فينكلستين Sidney Finkelstein) ، مدرسة فرانكفورت (تيودور آدورنو) ، والتروتسكية الأمريكية (فرانك كوفسكي Frank Kofsky) ، وفي السوريالية الماركسية عند اليسار الجديد (بول غارون Paul Garon) [24] .

وكان نقد الفنون السوداء و«الجماليات السوداء» في ستينيات القرن العشرين نقطة انطلاق لنظريتين ماركسيتين معاصرتين ، شديدتي الاختلاف : مقالات أمين بركة الماركسية اللينينية التي جمعت في «خناجر ورماح» Daggers and Javelins (1984) ، والماركسية بعد البنيوية عند هيوستن بيكر Houston Baker في «البلوز ، والأيديولوجية ، والأدب الأفروأمريكي» Blues، Ideology and Afro-American Literature (1984) . وعلى

الرغم من أن المرء يجد شعر النظرية الأولى في شعارها السياسي ، ويجد شعر الأخرى في مداريات الخطاب ، فهما تحاولان تأسيس التحليل الأدبي على ثقافة الحياة اليومية ، وعلى الشروط المادية لحياة السود . ومثلت المادية الثقافية الأرضية التي تقوم عليها مقالات جون براون تشايلدز John Brown Childs حول المثقفين الأفروأمريكيين في بدايات القرن العشرين ، و«إعادة بناء النسوية» Reconstructing Womanhood (1987) لهيزل كاربي Hazel Carbey ، وهي دراسة للطرائق التي أعادت بها الكاتبات السوداوات ، في بدايات القرن التاسع عشر ، بناء الأيديولوجيات الجنسية والعرقية السائدة [25] . وتتضافر هذه التحليلات المادية التاريخية للثقافة الأفروأمريكية ، مع المراجعات الماركسية لمعنى خرافة منطقة الحدود ، لتؤسس تكوينا وصراعا عرقيين ، غير البرية والأرض البكر ، كمركز للدراسات الثقافية الأمريكية .

وقليلة هي المجادلات التي دارت حول الثقافة الأمريكية ، ولم تشكك في صورة البيوريتانيين ، وقد أشار وارين سوسمن إلى أنه «قد لا تكون هناك صورة تاريخية أخرى ، باستثناء الصورة التاريخية لمنطقة الحدود ، تملك كل هذه الأهمية الفائقة ، في تطور ثقافتنا . وقد بقي الزعم أن البيوريتانية والماضي البيوريتاني قررا ، على نحو ما ، كثيرا مما يميز الأمة ، زعما لا يواجه أي تحد» . وبالنسبة إلى الدراسات الأمريكية ، فإن إعادة تقويم رسالة «الشعب الخاص» لم تصور خصوصيات الأمريكيين ، فحسب ، بل وأمنت النماذج الأصلية «للمشترك بين التخصصات» . ذلك أن تنائي البيوريتانيين عن مراجع النقد الأدبي الأرثوذكسي ، والكتابة التاريخية ، والعلوم السياسية ، والسوسيولوجيا ، والدراسات الدينية ، ووقوفهم على هامشها ، إضافة إلى مركزيتهم المفترضة في الثقافة الأمريكية ، سمحت بأعمال ، بالغة الثراء ، تقوم على تعدد التخصصات ، لا مثيل لها في غيرها من حقول الدراسات الأمريكية . وفي ضوء هذا كله ، فمن المثير للدهشة البالغة أنه ، وإن كانت الشخصية المهيمنة في دراسة البيوريتانية الإنجليزية هي شخصية المؤرخ الماركسي الغزير الإنتاج كريستوفر هيل Christopher Hill ، فلم تكن هناك مراجعة ماركسية قيمة للماضي البيوريتاني لنيو إنغلند . وقد يكون هذا ، في جانب منه ، تحديا ضمنيا للفرضية القائلة إن الموروث البيوريتاني هو

الذي قرر، بالفعل، السمات المميزة للولايات المتحدة، وفي جانب آخر، فقد يكون نتيجة للمناظرة التي دارت بين الماركسيين حول كيفية تشخيص نمط الإنتاج في المستعمرات الأمريكية الشمالية [26].

وعلى الرغم من ذلك، فقد واجهت مسألة البيوريتانية النقاد الثقافيين الماركسيين من اليسار الجديد، ذلك لأنها رسخت، في أعمال سكافان بيركوفيتش Scavan Bercovitch، نسخة قوية ومؤثرة من الاستثنائية الأمريكية. وفي الخطاب البلاغي البيوريتاني، وفي البكائيات على نحو خاص، وجد بيركوفيتش مصدرا لـ «هيمنة مستشرية، على نحو صاعد، للطبقة الوسطى»: «فالطقس البكائي يعبر عن إجماع أيديولوجي - في الأمور الخلقية، والدينية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية - لا تجد له مثيلا في أي ثقافة حديثة أخرى». وبمعنى من المعاني، يضيف حجاج بيركوفيتش مظهرا شكليا وبلاغيا إلى ما تمكن تسميته أطروحة «الأمركة»، الإجابة الأيديولوجية الرئيسية عن السؤال «لماذا لا توجد اشتراكية في أمريكا؟» ويصرح المفكر الاشتراكي الأمريكي غير المشهور ليون سامسون Leon Samson، بهذا الرأي، على نحو مقتضب: كل مفهوم في الاشتراكية له مفهوم مضاد بديل عنه في الأمركة، وهذا هو السبب في أن الحجاج الاشتراكي لا يجد آذانا صاغية، عند الأمريكيين. وهكذا، وبالنسبة إلى بيركوفيتش، لا يمكن لأي دعوة إلى ثورة أمريكية أن تفلت من القوة الاستباقية في تراث البكائيات «الشكل الطقسي الرسمي لاستمرار الثورة»، وقد احتوى الشكل البكائي الانشقاق الراديكالي الأمريكي وأصابه بالشلل. لكن بيركوفيتش نفسه، في لحظة ثانوية لكنها ليست عديمة المغزى، يستبدل بمقولة ماركسية - الهيمنة - مقولته «المتأمركة» المعتادة - الإجماع [27]. وهاتان القضيتان - أيديولوجية «الأمركة» واستخدام الهيمنة كبديل عن الإجماع في الدراسات الأمريكية - كان لهما التأثير الأوسع، ليس في الدراسات البيوريتانية، لكن في المناظرات حول الثقافة الاستهلاكية او الثقافة الجماهيرية الأمريكية.

وتشتمل مناقشة الثقافة الجماهيرية الأمريكية على الاستثنائية الأمريكية، في طريقتين مختلفتين. أولاهما، أن الثقافة الجماهيرية، سواء كانت محتفى بها باعتبارها ثقافة رخاء، ثقافة شعب في بحبوحة، أو مندداً بها، باعتبارها تغريرا

بالجماهير، لم ينظر إليها عادة باعتبارها أمريكية، على نحو فريد، ولكن باعتبار أنها جاءت من الولايات المتحدة. وبعكس الماضي البيوريتاني أو منطقة الحدود، فقد كانت ثقافة الاستهلاك الجماهيري جزءا من «طريقة الحياة المتأمركة» التي يمكن تصديرها. والطريقة الثانية تتمثل في أن الثقافة الجماهيرية تزايدت الإحالة إليها كتفسير لفشل الاشتراكية. وسواء صيغت المسألة على أساس «برجزة» (embourgoisement) العمال عبر الاستهلاكية الجماهيرية، أو على أساس تقنية الرغبة في أدوات الإعلام الجماهيري، فغالبا ما اعتبرت الثقافة الجماهيرية مظهرا أساسيا لهيمنة الطبقة الوسطى في أمريكا القرن العشرين.

وربما كانت الأصداء العالمية لـ «الأمركة والفوردية»[28] هي السبب في كون نقد الثقافة الجماهيرية المجال الوحيد، من مجالات الدراسات الأمريكية، الذي اشتغل عليه الماركسيون الغربيون: وعلى الرغم من أن الأجزاء من «مذكرات السجن»، التي يعالج فيها غرامتشي «الأمركة والفوردية»، لم تترجم إلى الإنجليزية حتى العام 1971، فإن أعمال مدرسة فرانكفورت حول الثقافة الجماهيرية بدأت تظهر بالإنجليزية، في دورية «دراسات في الفلسفة وعلم الاجتماع» Studies in Philosophy and Social Science في العام 1939، كما اشتمل المقتطف الرائد «الثقافة الجماهيرية» Mass Culture[29]، في العام 1957، على مقالات لتيودور آدورنو وليو لوينتال Leo Lowenthal. وقد وجدت التحليلات الخاصة التي أنتجتها مدرسة فرانكفورت، للفيلم، والتلفزة، والراديو، والجاز، وما في المجلات من المسلسلات وقراءة الطالع، قاعدتها النظرية في مفهوم «صناعة الثقافة» عند آدورنو وهوركهايمر، وفي قراءة هيربرت ماركيوز، بعد ذلك، حول «الإنسان ذي البعد الواحد». فبتطوير نظرية التشيؤ، استكشفت هذه التحليلات التشوهات وأشكال التعمية المتأصلة في عملية اختراق الشكل السلعي للثقافة. وتسببت تجربة الفاشية في ألمانيا، مقترنة بصدمة الثقافة الجماهيرية الأمريكية، في استجابة سلبية، في الأغلب الأعم، من قبل المهاجرين من ماركسيي فرانكفورت، المقيمين في مورننغسايد هايتس (*)، لنواتج صناعة الثقافة. وقد أدت سيطرة الشكل السلعي إلى اختزال الثقافة، في مجملها، رفيعة ووضيعة،

(*) إحدى مجاورات مانهاتن، قريبة من جامعة كولومبيا [المترجم].

إلى طوائف منوعة من الإعلانات . وكانت نواتج صناعة الثقافة انحطاطا بالأشكال الشعبية والفنية السابقة ، وتحييدا وتخديرا للحواس .

واعتبر النقد الموجه إلى تحليلات مدرسة فرانكفورت أنها صورة معاكسة ، كصورة المرآة ، للنخبوية الثقافية المحافظة ، وصورة غير جدلية لمنطق السلعة الذي لا يسمح ، لا بالمعارضة ولا بالمقاومة ، وفي الحقيقة ، فقد صار شائعا في المناظرات الماركسية وغير الماركسية ، حول الثقافة الجماهيرية ، أن تبدأ بطقوس لطرد عفريت مدرسة فرانكفورت . لكن ، كان من الممكن أن تجد ، داخل نظرية فرانكفورت النقدية ، صورة بديلة لـ «عصر إعادة الإنتاج آليا» ، في مقالات والتر بنجامين وفي الأعمال المتأخرة لهيربرت ماركيوز . وقد جددت المجادلات ، داخل نقد فرانكفورت للثقافة الجماهيرية ، وحوله ، حيوية النقاشات حول الثقافة الجماهيرية ، أو الاستهلاكية ، أو الشعبية[30] . وربما كان «التشيؤ واليوتوبيا في الثقافة الجماهيرية» (1979) لفريدريك جيمسون هو الأهم والأوسع تأثيرا ، كإعادة صياغة نظرية . فبعد أن ذهب إلى أنه يتعين علينا «أن نقرأ الثقافتين الرفيعة والجماهيرية ، باعتبارهما ظاهرتين مرتبطتين ، موضوعيا ، وتعتمد كل منهما على الأخرى ، جدليا ، كشكلين توأمين وغير قابلين للانفصال ، من أشكال انشطار الإنتاج الجمالي تحت ضغط الرأسمالية المتأخرة» ، وقد أشار جيمسون إلى أن «أعمال الثقافة الجماهيرية لا يتأتى أن تكون أيديولوجية ، من دون أن تكون أيضا ، وفي آن معا ، طوبوية ، على نحو مضمر أو معلن» ، وتحاول تحليلاته تجنب التنديد والإشادة ، معا ، بأن تثبت أن أعمال الثقافة الجماهيرية ليس في وسعها» إدارة مشاعر القلق على النظام الاجتماعي ما لم تحيها وتعطها قدرا من التعبير البسيط ، أولا» [31] .

وربما كانت الدراسة الرائدة عن الإعلان «ربابنة الوعي» Captains of Conciousness (1976) لستيوارت إيوين ، بين أعمال اليسار الجديد التي حللت مؤسسات صناعة الثقافة ومنتجاتها ، الأكثر مباشرة في استلهام مدرسة فرانكفورت ، وقد انتقدت لتصويرها للقوة الغلابة للإعلان ، القادرة على تشكيل الرغبة وشل الانشقاق ، وقد ظهر فهم ، أكثر جدلية ، للثقافة الجماهيرية ، في الكتاب التالي «قنوات الرغبة» Channels of Desire (1982) لإليزابيث وستيوارت إيوين . وقد ركزت أعمال هيربرت شيلر Herbert Schiller على

التنظيم الاقتصادي لصناعة الثقافة، مع اهتمام خاص بقوتها الدولية. وركزت الأعمال ذات الصلة، عند التشيلي آرييل دورفمان على تأثيرات الثقافة الأمريكية على أمريكا اللاتينية، في عمله الكلاسيكي «كيف تقرأ دونالد دك» (1975) و«الملابس القديمة للإمبراطورية»(The Empire's Old Clothes) (1983). وقد استند تود جيتلين Todd Gitlin إلى النظرية الماركسية حول الثقافة عند ستيوارت هول في التحليل التفصيلي لتأثيرات التغطية الإخبارية، على حركات الاعتراض «العالم كله يشاهد» The Whole World is Watching (1980)، وفي واحدة من أولى الدراسات القيمة عن الترفيه المتلفز «داخل وقت الذروة» Inside Prime Time (1983) [32].

وقد كان لدراسات الفيلم، التي كان لها مسار نمو منفصل، بدرجة ما، قوة دفع ماركسية حيوية، خاصة في أوروبا، فقد كانت الأفلام الأمريكية موضوعا لمقالات كلاسيكية، مثل «مستر لنكولن الشاب لجون فورد» John Ford's Young Mr. Lincoln لمحرري «كراسات السينما» Cahiers du Cinéma و«المتعة البصرية والسينما السردية» Visual Pleasure and Narrative Cinema للورا ملفي في المجلة البريطانية «سكرين» Screen [الشاشة - المترجم] وقد تطورت دراسات الفيلم الأمريكية في مجلات مثل «جمب كت» Jump Cut [لحظة انقطاع - المترجم] و«سينايست» Cinaeste [السينمائي - المترجم]، وفي أعمال بيل نيكولز Bill Nichols، وإي آن كابلان E. Ann Kaplan، وبيتر بيسكند Peter Biskind، وروبرت راي Robert Ray [33].

وقد نشأ عن السخط الذي تسبب فيه التركيز الحصري على مؤسسات ومنتجات الثقافة الجماهيرية، وعلى الافتراض أن الجمهور سلبي وغير متنوع، عدد من الأعمال التي ركزت على التقاطع بين الثقافة الجماهيرية والثقافات الطبقية. وقد جرى استكشاف العلاقات بين الثقافة الجماهيرية، والطبقات الوسطى الجديدة، وثقافة الوفرة الطالعة، والاستهلاك، والشخصية [34]، في خط واحد من الأعمال، التي اقتفت أثر المقالات الرئيسية التي كتبها مارتن سكلار Martin Sklar عن النتائج المترتبة على انتقال الرأسمالية من التراكم إلى «التناقص»، والمقالات التي كتبها بربارة وجون إهرنرايخ عن «الطبقة الإدارية - المهنية».

من جهة أخرى، تبقى «وعود كاذبة» لستانلي آرونوفيتز المحاولة الأكثر طموحا لتفسير تاريخ الطبقة العاملة عبر تحليل تأثيرات الشكل السلعي على عملية الشغل وعلى الثقافة «تتفيه العمل، استعمار الراحة». وأكثر من ذلك، فهي تعد من الأعمال القليلة التي تضع خبرة العمال الأمريكيين في نقطة المركز من مراجعة شاملة للتاريخ الثقافي الأمريكي. ذلك أنه على الرغم من أن التاريخ العمالي «الجديد» في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين أعاد بناء صورة العمال الأمريكيين وحيواتهم، فهو لم ينجز مراجعة أساسية للتاريخ الثقافي الأمريكي [35]. إن «قصة الثقافة الأمريكية» وفق المؤرخ الثقافي الاشتراكي وارن سوسمان «تبقى، في جانب كبير منها، قصة الطبقة الوسطى الأمريكية الضخمة». لكن، بحلول الثمانينيات من القرن الفائت، بدأت الأعمال التي تبني على تاريخ العمل «الجديد» تفسير الثقافة الأمريكية باعتبارها ناتج الصراع بين الطبقات والشرائح الطبقية: يعيد دان شيلر في «الموضوعية والأخبار» (1981) تفسير ظهور الصحافة رخيصة الثمن عبر الاهتمام بقرائها من الحرفيين، ويفسر كتابي أنا «نبرات ميكانيكية» Mechanic Accents (1987) ظهور الرواية الحسية الرخيصة بإعادة بناء مكانها داخل ثقافة الطبقة العاملة، وتفحص «ثماني ساعات من أجل ما نريد» Eight Hours for What We Will (1983) لروي روسنزفايغ الصراعات الطبقية حول مؤسسات الثقافة والترفيه - الحانة، ودار السينما الرخيصة، والحدائق العامة، واحتفالات العطلات. وقد تبع المقالات التي كتبتها سارة إيزنستين Sarah Eisenstein، عن وعي المرأة العاملة، وهي المقالات التي شقت مسارات جديدة، ظهور «مهاجرات في أرض الدولارات» Immigrant Women in the Land of Dollars (1985) لإليزابيث إيوين، التي تفحص فيها التأثيرات المتناقضة للثقافة الجماهيرية الأمريكية على المهاجرات الإيطاليات واليهوديات و«تسليات رخيصة» Cheap Amusements (1986) لكاثي بايس، التي تحلل الطقوس والأساليب الخاصة بأنشطة الترفيه عند المرأة العاملة. وقد طرح جورج ليبسيتز رؤية مستفزة للأصول الطبقية للثقافة الشعبية في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين في «الطبقة والثقافة في الحرب الباردة» Class and Culture in the Cold War (1982). وربما كان التركيب الأكثر مراجعة هو «استيعاب أمريكا» (1982) لآلان ترتشتنبرغ، الذي يستكشف

فيه تأثيرات نظام الشركات على الثقافة ، ويشرح الصراعات الصريحة والرمزية بين «الاستيعاب» و«الاتحاد العمالي» في نهايات القرن التاسع عشر [36] .

وأخيرا ، فقد كانت المساهمات الرئيسية في النظرية الثقافية الماركسية من ماركسيي أمريكا الشمالية قليلة . ومن الواضح أن فريدريك جيمسون كان الشخصية الأقوى تأثيرا . فقد دشن كتابه «الماركسية والشكل» Marxism and Form ، ومن نواح عدة ، إحياء النظرية الثقافية الماركسية ، وربما كان «اللاوعي السياسي» The Political Unconcious (1981) ، الذي احتوى على نموذج للتفسير الماركسي ، واحتوى على إعادة كتابة لتاريخ الرواية ، هو النص الماركسي الذي نوقش ، أكثر من غيره ، في تلك الفترة [37] . واشتبك كتاب ستانلي آرونوفيتز «أزمة المادية التاريخية» مع اتجاهات ، في الماركسية الأوروبية ، من زاوية الرؤية المتصلة بالتطورات الأمريكية في السياسات وفي النظرية ، وطرح إعادة تفكير مهمة ، حول الماركسية ، عبر مقولات ثقافية . وكان «الاغتراب» لبيرتيل أولمان (1976) مساهمة رئيسية في تطوير نظرية ماركس . ويمثل «الإنجليزية في أمريكا» English in America (1976) لريتشارد أومان Richard Ohmann نقدا رئيسيا لفرع مركزي في الدراسات الثقافية ، وكان اشتباك الماركسية مع غيرها من النظريات النقدية هو البؤرة في «الماركسية والتفكيك» Marxism and Deconstruction (1982) لمايكل رايان ، وفي «الغسق النقدي» Critical Twilight (1977) لجون فيكيت John Fekete ، و«النقد والتحول الاجتماعي» لفرانك لنتريكيا Frank Lentricchia . وقد رسم كورنيل ويست خريطة العلاقة بين الماركسية وتيارات عديدة في الفكر الأمريكي : الفكر النقدي الأفروأمريكي ، والبراغماتية ، والمسيحية . وعلى الرغم من أن «العالم ، والنص ، والناقد» The World، the Text and the Critic (1983) لإدوارد سعيد ينأى بنفسه ، متقصدا ، عن الماركسية ، فإن «النقد الاحتجاجي» و«المادية الثقافية» عنده يأخذان ، كلاهما ، عن الماركسيين المعاصرين ، ويقدمان لهم الكثير [38] .

لماذا الماركسية؟

قد يمضي القارئ في متابعته لما أقول ، حتى نصل إلى هذه النقطة ، ثم يتراجع خطوة إلى الخلف ويردد قول إدوارد سعيد ، الذي أشار ، وهو يناقش علاقته

بالماركسية ، إلى أنه «تأثر بالماركسيين ، بأكثر مما تأثر بالماركسية أو بأي مذهبية أخرى . «وفي الحقيقة ، فبعض من استشهدت بهم من الكتاب يتخذون بالفعل الموقف الذي يتخذه سعيد ، ويترددون في اعتبار أنفسهم ماركسيين . فلماذا يدعو امرؤ نفسه ماركسيا؟ لماذا لا يكون براغماتيا ، أمريكيا ، ويأخذ من الماركسيين ما ينفع ، ويترك الباقي ، ومنه ذلك الاسم الأجنبي «غير الأمريكي» ، دعوني أختم باقتراح عدة إجابات [39] .

أولا ، هناك سبب سياسي . فالماركسية ، وإن لم تكن بأي حال من الأحوال ، التراث الوحيد للفكر الاشتراكي ، تبقى الكيان الأكثر تطورا للنظرية والممارسة بين الحركات الاشتراكية . ونتيجة لذلك ، فهي خطاب أممي ذو معجم أممي . ولأن منطوقها جاء بطائفة متنوعة من اللهجات الوطنية والقارية ، فهي تبقى ، عند الاشتراكيين ، طريقة لتجنب جهويات التراث الأمريكي - «الإمرسونية» ، كما دعاها إيرفينغ هاو - ولكن من دون تجاهل خصوصيات الولايات المتحدة .

وثانيا ، فالماركسية تؤمن تراثا ، مصفوفة ، تطرح «إشكالية» : خطابا لا يتوحد بقوة الدوغما ، ولا بقوة مجموعة من الافتراضات الثابتة ، ولكن بقوة مجموعة من الأسئلة . وفي حالة الماركسية ، لا وجود لأسئلة فلسفية أزلية ، ولا لأسئلة براغماتية تقنية حول الكفاءة ، لكنها أسئلة أثارتها ، في اللحظة الأخيرة ، سياسات التحرر ، والحاجة إلى فهم نقدي للعالم . ومثل هذه الإشكالية ضرورية لأسباب ، منها الحاجة إلى تجنب طغيان الصرعات في النظرية المعاصرة - من سيكون المنظر الذي تتعين معرفته والاستشهاد به ، العام المقبل؟ - لكن ، أيضا ، لأن القوة الثقافية ، وكما برهنت الأعمال النظرية والتاريخية ، عند سعيد ولنتريكيا ذاتهما ، لا تكمن في حزب من فرد واحد ، ولكن في «الانتسابات» affiliations بتعبير سعيد ، التي يختارها المثقف . وبرغم الأنتينوميانية (*) الأمريكية ، فكما أنه لا وجود لخطاب يرجع ، بكامله ، إلى «مؤلف» واحد ، فلا وجود لـ «أحزاب من فرد واحد» . نحن مقضي علينا بالانتساب . ويذهب سعيد إلى أن :

(*) الأنتينوميانية (Antinomianism) هي الاعتقاد أن النص المقدس ، بمصدره الواحد المتعالي ، وبكماله ، يغني عن كل قانون أخلاقي آخر . والأنتينوميانية الأمريكية هي استغناء الثقافة الأمريكية عن كل ثقافة أخرى [المترجم] .

حقيقة الأمر، فيما يتصل بالنشاط الثقافي أو الجمالي، أن إمكانات وظروف إنتاجها تكتسب سلطانها بقوة ما أسميه الانتساب، تلك الشبكة الخفية من الارتباطات الثقافية الخاصة بين الأشكال، والمنطوقات، وغير ذلك من الصياغات الجمالية، من جهة، والمؤسسات، والأطراف الفاعلة، والطبقات، والقوى غير المحددة الشكل والقوى الاجتماعية، من جهة أخرى.

وما أعنيه بالانتساب، إذن، يزيد على مجرد الانتساب الحزبي السياسي، رغم أن هذا كان يمثل بؤرة تطهير الأوساط الأكاديمية في خمسينيات القرن العشرين. وقد اعتمدت مراجعات اليسار الجديد للتاريخ الثقافي الأمريكي، ليس فقط على الحركات الاجتماعية للعام 1968، ولكن على الشبكات التي أقامها الباحثون الاشتراكيون فيما بينهم مؤتمرات الباحثين الاشتراكيين التي ظلت تنعقد، سنويا، بين العامين 1965 و1970 والعودة إلى إحيائها منذ العام 1983، والدوريات، سواء تلك التي من بينها «ساينس آند سوسيتي» و«ديسنت»، و«مانثلي ريفيو»، وهي من بقايا اليسار القديم، أو تلك التي من بينها «سوشياليست ريفوليوشن» Socialist Revolution [الثورة الاشتراكية - المترجم] (أصبحت فيما بعد سوشياليست ريفيو Socialist Review [المجلة الاشتراكية - المترجم]، و«راديكال أميركا» Radical America، التي كانت من نواتج اليسار الجديد. وقد ازدهرت دوريات الدراسات الثقافية الماركسية الجديدة في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين: «النص الاجتماعي» Social Text، و«المراسلات الثقافية» Cultural Correspondence، و«الصحيفة الشعبية: مراجعة للثقافة الشعبية والحياة اليومية» Tabloid: A Review of mass Culture and Everyday Life، و«التطبيق» Praxis، و«المعلم الراديكالي» Radical Teacher، و«دورية مينيسوتا» Minnesota Review، و«النقد الثقافي» Cultural Critique، والمجلة قصيرة العمر «وجهات نظر ماركسية» Marxist Perspectives [40].

وثالثا، فالماركسية تطرح واحدا من البدائل المترابطة منطقيا عن البحث عن «منهج جامع للتخصصات» الذي لطالما انشغلت به الدراسات الأمريكية. فالحلم أن يكون علم الدلالات العلم الرئيس للإشارات، والوعد البنيوي بتوحيد فروع

الدراسات العلمية حول نموذج لغوي مشترك ، تراجعا أمام النقد بعد البنيوي وأمام تشككات المؤرخين . وتمكنت «نظرية التحديث» من العودة ، في الدراسات الأمريكية ، بعد أن بدا أن حياتها انتهت في السوسيولوجيا ، لكنها تبقى ، بثنائيتها التراثية/ الحداثية ، أكثر اختزالية ، حتى من ماركسية الأممية الثانية . وبسبب الاختزالية الاقتصادوية في النسخ الأولى من نموذج القاعدة/ البنى الفوقية ، تحديدا ، فالماركسيون ، في الحقيقة ، أكثر وعيا بمخاطر الاختزالية والجوهرانية من معظم الباحثين الآخرين ، والحال أنه عند غير الماركسيين يجد المرء تفسيرات اختزالية وجوهرانية ، مثل «المادية الثقافية» عند مارفين هاريس Marvin Harris ، والاعتماد على أحدث الحالات الديموغرافية ، والتفسيرات المتصلة بـ «جوهر» الأمة ، أو العرق ، أو الجندر ، أو المرحلة [41] .

وفي الحقيقة ، فلدى الماركسية اليوم عدة طرائق للنظر في العلاقة بين الثقافة والمجتمع ، ولإظهار كيف «يحدد الوجود الاجتماعي الوعي الاجتماعي» ، وللتعامل مع المسائل التي تنشأ عن مجاز البنية القاعدية والبنية الفوقية [42] . وفي وسعنا تشخيص الأنماط الأربعة الرئيسية للدراسات الثقافية الماركسية ، في الحاضر ، وفقا لمفهوماتها المركزية : السلعة/ التشيؤ ، الأيديولوجية ، الطبقة/ الهيمنة ، والمادية الثقافية .

تقوم الأولى على تفسير ماركس لفتيشية السلع وما تلى ذلك من صياغة لوكاتش لنظرية التشيؤ . تأثيرات الشكل السلعي على الثقافة : تسيطر هذه العدسة على كثرة من أعمال مدرسة فرانكفورت ، وفريدريك جيمسون ، وتجد مصادر القوة الخاصة بها في إضاءة نقش الاجتماعي على النصوص الحداثية ، وبعد الحداثية ، اللاسياسية ، على نحو ظاهر ، وفي تحليل المعادلات المنتجة على نطاق واسع لصناعة الثقافة .

ويستند الخط الثاني من الأعمال إلى مفهوم الأيديولوجية . وكما يقر سلوتكين ، فهذا وثيق الصلة بمقاربة «الخرافة/ الرمز» من الدراسات الأمريكية . فهو يحلل سمات الأيديولوجيات ووظائفها ، باعتبارها وسيطا مهما بين النصوص والمؤسسات . وهذا العمل كُرّس بإزاحة التصورات الأيديولوجية كصورة ممنهجة للعالم أو كوعي زائف ، بقوة عمليات إعادة التعريف الماركسية

الجديدة : فهم لويس آلتوسير للأيديولوجية كعملية اجتماعية لمعالجة وإنشاء الذوات ، فكرة فريدريك جيمسون عن الأيديولوجية كسردية اتخذت شكلا ، ودراسة تيري إيغلتون عن «الأيديولوجيات الجمالية» (43) .

ويبدأ النمط الثالث من النظريات الماركسية عن الطبقة ، ومحاولات تعيين العلاقات بين الطبقة والثقافة . وإن كان هذا أدى إلى اختزالية ، تظهر في بعض الأحايين ، عند التطبيق على فنانين أفراد ، فقد ثبت أن هذا النمط لا غنى عنه ، في التحليلات التي عالجت ثقافات الطبقة العاملة ، والثقافات الفرعية الشبابية ، وثقافات الرق ، وتأثيرات واستخدامات الثقافة الجماهيرية ، والمؤسسات الثقافية التقليدية والمبتكرة ، واستخدامات وقت الراحة . وقد سمح الإطار النظري عند غرامتشي – الهيمنة ، و«الكتلة التاريخية» ، و«الفهم الشائع / الفهم السليم» ، والوطني – الشعبي – لهذا العمل بالإفلات من كل من الاختزالية الطبقية ، حيث ترتدي الطبقات ثقافاتها ، وفقا لمزحة نيكوس بولانتزاس Nicos Poulantzas ، كأنها لوحات أرقام السيارات ، والاستئثار الليبرالي بالهيمنة ، كمرادف أكثر تعقيدا وعصرية ، للإجماع (44) .

ويركز الاتجاه الرابع للدراسات الثقافية الماركسية على الإنتاج والاستهلاك الماديين للثقافة . ومثال ذلك مشروع ريموند وليمز لـ «الثقافة المادية : نظرية تعيينات الإنتاج المادي الثقافي والأدبي داخل المادية التاريخية» ، ويؤمن اهتمام وليمز بعمليات «التقاليد الانتقائية» ، وبالمؤسسات الثقافية ، والتكوينات ، ووسائل الإنتاج ، والمواثيق ، وبالعلاقات بين الثقافات المسيطرة ، والاتباعية ، والبديلة ، والاحتجاجية ، والطالعة ، والإطار المفهومي لمثل هذا العمل (45) .

ولا وجود لأي من هذه المصفوفات ، في عزلة عما سواه ، وعلى الرغم من ذلك ، فهي تشير ، بالفعل ، إلى ما تتجه إليه وتؤكده الأعمال المعاصرة . وفي الخطين الأول والثاني ميل أقوى إلى الاتجاه النصي ، إلى «النقدي – الأدبي» ، فيما يميل الأخيران إلى الاشتباك ، بدرجة أكبر ، مع الأعمال التاريخية أو السوسيولوجية . وهي ، في مجموعها ، تطرح مقاربة ثرية ومركبة من الدراسات الثقافية . وهذه الماركسية الأمريكية الجديدة لها نقاط ضعفها ، التي نشأت ، كما يلاحظ إدوارد سعيد ، عن «الغياب النسبي لتراث نظري ماركسي وطني متصل ، أو لثقافة مماثلة ، لمساندتها ،

كما يرجع ذلك إلى عزلتها النسبية عن أي صراع سياسي ملموس»[46] . ولكن نفض اليدين منها بوصفها «ماركسية أكاديمية» يعني تجاهل الاستقلال النسبي للعمل الثقافي ، وإساءة فهم طبيعة الوسط الأكاديمي في المجتمع الأمريكي . فالجامعات في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هي جزء من الثقافة الجماهيرية ، من صناعة الثقافة ، جهاز اقتصادي وأيديولوجي مركزي من أجهزة الرأسمالية الأمريكية . وعلى الرغم من أن الكوابيس التي أفزعت اليمين ، مخافة استيلاء الماركسيين على حقل الدراسات الإنسانية ، هي مخاوف سخيفة ، خاصة في ظل حكم ريغان وبينيت ، فمن الجدير بنا أن نتذكر أنه ، في مسيرة تطور الماركسية ، في أوقات الهزيمة والانحدار السياسيين تنضج الأعمال النظرية والثقافية ، وغالبا ما يكون ذلك على مسافة ، لا يمكن تجنبها ، من صراعات الطبقة العاملة . وقد يتيسر للمرء أن يقول ، يوما ما ، لمن يبذلون هذه الجهود ، لإعادة تشييد فهم نقدي وتحرري للثقافة الأمريكية «أحسنتم العمل ، يا شباب» .

10

السمات الخاصة بالأمريكيين: إعادة النظر في الديموقراطية في أمريكا

«بالنسبة إلى توكفيل ، كما هي الحال عند ماركس ، فالوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي ، وتحدد الشروط القاعدية البنى الفوقية»

المؤلف

المحاولة التي بذلت في الفصل السابق للمقابلة والتدقيق والاستجواب ، بل وربما محاولة التوفيق بين النهضة في التراث الماركسي ، خصوصا في الدراسات الثقافية ، وبين تاريخ الثقافة الأمريكية وتفسيراتها ، خصوصا تلك التي تنظمها الدراسات الأميركية ، مضت بي إلى بعض الأسئلة القديمة ، الأسئلة المتصلة بالاستثنائية الأمريكية ، وبالسبب في أنه لا وجود للاشتراكية في الولايات المتحدة ، وهي أسئلة تدور حول ما إذا كان لنا أن نعدل أحد عناوين إي بي تومسون ، «السمات الخاصة بالأمريكيين» .

وإحدى الاستجابات الممكنة والمغرية تماما إزاء هذه الأسئلة القديمة المملة تتمثل في استبعادها ، باعتبارها أسئلة بلا معنى . فالحديث عن الاستثنائية الأمريكية يعني افتراض نموذج معياري تشذ عنه ، ووفرة التطورات الوطنية الخاصة - فهناك السمات الخاصة بالإنجليز ، الذين يعتبر ماركس أن تطورهم هو الشكل الكلاسيكي - تحيط وجود نموذج معياري كهذا بالريبة . وبالمثل ، فيمكننا استبعاد السؤال الذي طرحه في العام 1905 عالم الاجتماع الألماني فيرنر سومبارت - «لماذا لا توجد في الولايات المتحدة اشتراكية؟» - باعتباره واحدا من تلك الأسئلة التاريخية العقيمة ؛ وبتعبير آيلين كراديتور Aileen Kraditor فالمقاربة السومبارتية «منبتة الصلة بالواقع . . . وحشو زائد . . . وغائية . . . ولاتاريخية . . . واختزالية» . والمشكلة في استبعاد واحد أو أكثر من أشكال هذا السؤال هي أن القضايا النظرية ، والتاريخية ، والسياسية التي تكمن وراء السؤال ، تبقى من دون حل . فهل من شيء مائز في تطور أمريكا ، وفي ثقافتها وشخصيتها الوطنية وتاريخها الاجتماعي؟ وإن كان الأمر كذلك ، فهل يحد من أهمية النظريات الاجتماعية الأوروبية - خصوصا الماركسية - بالنسبة إليها؟ إذ إن هذه هي القضية : ليس فقط السؤال التاريخي حول السبب في أن العمال الأمريكيين لم يظهروا إلا أقل القليل من الوعي الطبقي ، والسبب في أنه لم يظهر أي حزب ديموقراطي - اجتماعي ، أو عمالي ، أو شيوعي ، بل والسؤال النظري حول ما إذا كانت المقولات الخاصة بالمادية التاريخية يمكن أن تضيء الثقافة والمجتمع في الولايات المتحدة ، أو ما إذا كان صحيحا أنه ، وكما قال الناقد فرانك لنتريكيا ، «فيما يكاد يكون مستحيلا أن تفكر في التحول التقدمي ، من دون الاشتباك مع المقولات الماركسية ، . . . فإن ماركسية أمريكية («تعتمد على نفسها») هي ، في الأساس ، فرضية سخيفة»[1] .

وفي هذا الفصل ، أود أن أتفكر في مغزى الاستثنائية الأمريكية في عصر العوالم الثلاثة ، بالعودة إلى العمل الذي كان النص التأسيسي للأيديولوجية الأمريكية ، «الديموقراطية في أمريكا» Democracy in America لتوكفيل . وقد كتب المؤرخ جون ديغنز John Diggins : «بتجاهل توكفيل ، المنظّر الأول لـ «الاستثنائية الأمريكية» فقد استند علماء اليسار الجديد إلى ماركس ، وإنغلز ، وغرامتشي ، وهيغل ، في بحثهم عن أدوات تحليلية»[2] . وقد كان ذلك خطأ ، في رأي ديغنز .

وبما أن وصف ديغنز صحيح ، في حالة هذا «العالم من اليسار الجديد» ، فأنا لا آتي إلى توكفيل ، ليس باعتباري متخصصا في توكفيل ، ولا باعتباري قارئا لإحدى الكلاسيكيات ، من دون اهتمام ؛ والصحيح ، وأنا أقبل التحدي من ديغنز ، أني أبحث ، أولا ، عن الأدوات النظرية والتحليلية التي يمكن أن تنتهي بي إلى وضع «الديموقراطية في أمريكا» بجوار «رأس المال» و«مذكرات السجن» على رف الكتب عندي . لكني آتي إلى توكفيل أيضا بسبب مركزه المرجعي ، والسلطة التي حازها نصه في الثقافة الأمريكية .

وفي 1956 كتب كلنتون روسيتر Clinton Rossiter : «ما من كتاب حول موضوع أمريكي يُظن أنه كامل هذه الأيام من دون بعض الكلمات الذكية من آليكسيس دو توكفيل» . ولم تكن الحالة هكذا ، على الدوام . فالتقارير العديدة عن الاستقبال الذي حظي به كتاب «الديموقراطية في أمريكا» تروي في الأساس القصة ذاتها : بعد أن كُتب إبان زيارة استغرقت تسعة أشهر إلى الولايات المتحدة ، بين العامين 1831 و1832 ، فقد نشر في كتابين : الأول في العام 1935 ، والثاني في العام 1840 ، واستقبل بتقدير واسع على نحو استثنائي في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة . ولكن بعد الحرب الأهلية ، حل به الكسوف . ويشير روبرت نيسبت Robert Nisbet إلى أنه «من أواخر الستينيات من القرن التاسع عشر حتى أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين لم يكن يظهر سوى دراسة بسيطة أو مقال ، هنا أو هناك ، عن توكفيل – لم يكن هناك ما يمكن أن يرفعه حقا فوق مرتبة العشرات من الكتاب الفرنسيين الآخرين من أوائل القرن التاسع عشر» .

ويشير المؤرخان مارشال ودريشر إلى أن المؤرخين الأمريكيين الكبيرين ، آنذاك ، فريدريك جاكسون تيرنر وتشارلز بيرد «لم يجدا توكفيل مفيدا ، بأي شكل ، في الفترات التي أبدعا فيها» . ويمكن التأريخ لإحياء توكفيل بظهور كتاب جورج بييرسون George Pierson ، في العام 1938 «توكفيل وبومونت في أمريكا» Tockville and Beaumont in America أو طبعة «الديموقراطية في أمريكا» ضمن إصدارات نويف Knopf في العام 1945 ؛ وفي الحالتين معا ، وكما قال وارين سوسمان في العام 1965 ، «أولئك الذي نقلوا عن ماركس (أو نقلوا عنه خطأ) في ثلاثينيات القرن العشرين ، لا ينقطعون اليوم عن النقل عن توكفيل» .

والمقابلة التي عقدها سوسمان بين توكفيل وماركس لم تأت مصادفة ؛ فالإحياء الذي وقع عقب الحرب العالمية الثانية وضع توكفيل ضد ماركس ، وهي نقطة يتفق عليها المحافظ نيسبت ، والليبرالي ديغنز ، والاشتراكي سوسمان . وسوف أظل أضع توكفيل بجوار ماركس ، على الرغم من أنني أتعشم أن أتجنب غوايات استقطاب الحرب الباردة – توكفيل ضد ماركس – أو الاستيعاب السهل ، الذي يجعل توكفيل ماركسيا قبل ماركس[3] .

وأروع ما في المكانة المرجعية لتوكفيل ليس نشوء نظرية اجتماعية أو سياسية توكفيلية : فقلة من السوسيولوجيين هم الذين حاولوا أن يرفعوه إلى موضع بجوار كومت ، ودوركايم ، وفيبر ، أو أن يضعوا ، على نحو منهجي ، مبادئ سوسيولوجيا توكفيلية ، والأقرب للصحة أن مكانته تنبع من الاستشهاد به . فمكانة توكفيل في الثقافة الأمريكية هي مكانة القول المأثور epigraph ، سواء وضعت ، حرفيا على رأس كتاب أو فصل ، أو نقشت في مقدمة أو في الخلاصة . وسوف أعود إلى الطبيعة الإبيغراماتية[*] لنثر توكفيل ؛ ويكفيني الآن أن أشير إلى أن المكانة المرجعية لتوكفيل تعتمد على الملاحظات ، سواء بمعنى شيء رآه أو بمعنى ملاحظة سطحية ، أكثر مما تعتمد على إطار نظري . وهذا يفضي إلى البنية العجيبة لعمل كان له دور رئيسي في إحياء توكفيل ، ذلك هو الكتاب الرائع للويس هارتز Louis Hartz «التراث الليبرالي في أمريكا» The Liberal Tradition in America في العام 1955 . ويبني هارتز تقريره الكلاسيكي عن السمات الخاصة للأمريكيين – والتي تقوم على الطرائق التي سمح بها غياب الإقطاع بأن يسيطر تراث ليبرالي لا يُواجه بتحد ، «لوكيانية لاعقلانية» Irrational Lockianism[**] ، على الفكر السياسي الأمريكي – على مأثورة أخذت من توكفيل : «الميزة العظمى لدى الأمريكيين هي أنهم وصلوا إلى حالة ديموقراطية من دون أن يكون عليهم أن يحتملوا ثورة ديموقراطية ؛ وأنهم ولدوا متساوين ، بدلا من أن يصبحوا كذلك» . لكن هارتز – الذي يظهر السخرية الحادة من

(*) الإبيغرام epigram شكل من أشكال القصيدة القصيرة الموجزة ، غالبا ما تكون ساخرة وتنتهي بحكمة . وكلمة إيبغرام تعني في اللغة اليونانية الكتابة بالنقش [المحررة] .

(**) هذا المذهب الذي يتصل ، عبر قراءة ما ، بفلسفة جون لوك ، يعد ، لدى من يستخدمون هذا التعبير لوصفه ، انحرافا يبالغ في تعظيم المصالح الخاصة على حساب المصالح العامة [المترجم] .

الماركسيين الأمريكيين : «الماركسي الأمريكي لا يتعلم شيئا ، ولا ينسى شيئا» - يطور ملاحظات توكفيل حول الأمريكيين باستخدام متصل وصريح لما كتبه تروتسكي عن «قانون التطورات المُجمّعة وغير المتكافئة «منتجا بذلك ماركسية توكفيلية عجيبة مناهضة للماركسية»[4] .

ولكن استخدام مأثورات توكفيل ذات المصداقية ، في حالات أكثر ، يسمح للكاتب بالتأكيد على شيء ، هو بمنزلة فرضية مسبقة وأساسية في العمل ، وإن كان الدليل عليه غائبا ، أو حتى مستبعدا من العمل . وتشمل هذه الفرضيات المسبقة ، عند كتّاب متباينين ، الافتراضات التي تقول إن الثقافة الأمريكية ديموقراطية ، وتقوم على المساواة ، ومتجانسة ، وهي ثقافة طبقة وسطى ، ويمكن تتبع جذورها التي تعود إلى البيوريتانيين ، وهي فردانية ، وبيضاء . وقد تكون هذه أمورا واضحة ، أو واضحة الخطل ، وفق زاوية الرؤية لديك ، ولكن مع مقدمة كهذه فلا غرو أن ندر التفات حتى اليسار الجديد إلى توكفيل . ولنلتفت إلى «الديموقراطية في أمريكا» من أجل أن نرى إن كان من كرسوا مرجعيته أحسنوا إليه صنعا .

أود أن أبدأ باعتبارين أوليين : المسألة المتصلة بحالة توكفيل كمفسر للولايات المتحدة ، ومسألة إلى أي مدى يعد كتاب «الديموقراطية في أمريكا» كتابا عن الولايات المتحدة . كان توكفيل أرستقراطيا فرنسيا شابا (كان في الخامسة والعشرين عندما وصل إلى الولايات المتحدة) تلقى تدريبا على ممارسة المحاماة وكان مركزه أقرب إلى أن يكون قاضيا تحت التدريب ورتب ، مع صديقه بومونت زيارة للولايات المتحدة في العام 1831 ، بهدف معلن هو دراسة نظام السجون الابتكاري في أمريكا في عهد الرئيس جاكسون ، وإن كانا رغبا أيضا في تجنب الاضطرابات السياسية التي أعقبت ثورة يوليو العام 1830 . وبالنسبة إلى أي عارف بالتراث الماركسي فإن «الديموقراطية في أمريكا» مألوف بشكل غامض ؛ فهو أقرب إلى أن يكون نوعا من الكتابة دعاه هانز إنزنسبيرغر Hans Enzensberger «سياحة الثورة» منه إلى أدب الرحلات أو النظرية الاجتماعية . وعلى الرغم من أن توكفيل ينكر كتابة المدائح ، فلا شك أن تأثير المجلد الذي ظهر في العام 1835 ليس بعيدا عن الاستجابة الشهيرة من لينكولن ستيفن Lincoln Stiffen لروسيا السوفييتية : «لقد سافرت إلى المستقبل ، والأمور منتظمة» ، وقد كتب توكفيل

في المقدمة «لم أدرس أمريكا لمجرد إشباع الفضول ، بل كنت أبحث ، هناك ، عن دروس يمكن أن نفيد منها» . وأشير إلى هذا لأن توكفيل شارك فيه أوروبيون آخرون ، ليبراليون ، وراديكاليون ، واشتراكيون ، جاءوا إلى الولايات المتحدة ؛ والنظر إلى توكفيل ، وهارييت مارتينو Harriet Martineau ، وفرانسيس رايت Frances Right ، وتوماس هاميلتون Thomas Hamilton ، وجون فينتش John Finch ، من أتباع روبرت أوين (Owenite)[*] ولورانس بيتكايثلي Lawrence Pitkeithley ، من الحركة الميثاقية Chartist[**] ، باعتبارهم مجرد «رحالة أجانب» يعني إغفال الدوافع الأيديولوجية الغنية التي أنتجت هذه التقارير عن عالم جديد . وكما حاجّ لويس فيوير Lewis Feuer ، على نحو مقنع ، قبل عدة سنوات ، فإن عنصرا بالغ الأهمية ، في الشيوعية البازغة ، عند ماركس وإنغلز الشابين ، تمثل في قراءتهما لتقارير الرحالة عن أمريكا الشمالية ، خصوصا التقارير العديدة عن المجتمعات الشيوعية الطوبوية ، ووصف توماس هاميلتون Thomas Hamilton لحزب الرجل العامل Workingman's party في نيويورك ، في كتابه «الرجال والسلوكيات في أمريكا» Men and Manners in America (1833) ، والحالتان ، بالمناسبة ، غائبتان عن كتاب توكفيل «الديموقراطية في أمريكا»[5] .

وفوق ذلك فإن وجهة نظر توكفيل ، والاستقبال الحماسي الذي قوبل به هو وبومونت ، في الولايات المتحدة ، وفقا لما قاله جورج بييرسون ، تأثرا بمشروع دراسة التطبيقات الجزائية والإصلاحات المتصلة بها . وفي وسع المرء أن يقرأ أمريكا توكفيل ، عبر مقولات النظم الجزائية والعقوبات التي انشغل بها : المناظرات حول الحبس الانفرادي ، وحول الموازنة الدقيقة بين القبول والقهر . وعندما يكتب توكفيل عن سينغ سينغ Sing Sing[***] أنه «على الرغم من أن الانضباط كامل ، فالمرء يشعر بأنه يقوم على أسس هشة : فهو نتيجة جهد خارق تتعين العودة إلى مكابدته ، وإعادة إنتاجه ، يوميا وعلى نحو متصاعد» فإن المرء يجد صدى لتقريره عن الأسس الواهية للاتحاد الأمريكي[6] .

(*) أوين Owen : مصلح اشتراكي من ويلز [المترجم] .

(**) حركة عمالية إنجليزية [المترجم] .

(***) اسم سجن خاضع لترتيبات أمنية قصوى ، في مدينة صغيرة شمالي نيويورك ؛ والاسم يعد تحريفا لاسم قبيلة من الهنود الحمر كانت تدعى «سينك سينك» وكانت المالك الأصلي للأرض التي قام عليها [المترجم] .

لكن على مستوى أكثر عمومية ، فإن امتياز توكفيل كمفسر للولايات المتحدة ينبع من الامتياز الذي يمنحه توكفيل «لموقع المحامين كمفسرين» . فالمناقشة الباهرة حول المحامين ، عند توكفيل ، هي أساس نظريته عن المثقف . ففي وضع اجتماعي يتساوى فيه الجميع ، يكون المحامون هم الشطار :

بحكم المولد والمصلحة ، فالمحامي واحد من الشعب ، لكنه أرستقراطي في عاداته وميوله . . . . فالمحامون ، الذين يشكلون الطبقة المستنيرة الوحيدة التي لم يفقد الشعب ثقته بها ، هم الذين يُدعون إلى شغل معظم الوظائف العامة . فالمجالس الاشتراعية تحفل بهم ، وهم يرأسون الإدارات . . . ويمثل المحامون ، في الولايات المتحدة ، قوة قليلا ما يخافها الناس ، ونادرا ما يلحظونها . . . فهم يحتوون المجتمع ، بكامله ، مخترقين كل طبقة من مكوناته ومشتغلين ، دائما في السر ، على لاوعيه الصبور ، حتى يتشكل في القالب الذي يريدونه ، في النهاية . . . وقد انتقلت إلى الشعب عدوى بعض من طرائق القانونيين وأذواقهم .

وإذا كان فيبلين رأى ، في الاتحاد السوفييتي «مجلسا من الفنيين» ، فبوسع المرء أن يقول إن توكفيل رأى في أمريكا ديموقراطية المحامين[7] .

والسؤال الأساسي الثاني هو ، إلى أي مدى يعد «الديموقراطية في أمريكا» كتابا عن الولايات المتحدة فرغبة توكفيل في استخلاص الدروس من التجربة الأمريكية ، تفضي به إلى تجريد يفصل الديموقراطية عن أمريكا . وبالنتيجة فكتاب «الديموقراطية في أمريكا» ليس مجرد كتاب عن أمريكا ؛ إنه ، أيضا ، كتاب عن الديموقراطية . ففي الصفحات الأولى من المجلد الثاني ، الذي ظهر في العام 1840 ، ينتقد توكفيل اتجاه «بعض الأوروبيين» إلى «الخلط . . . حسن النية ، بين ما هو ديموقراطي ، وما هو مجرد أمريكي» ؛ لكنه اتجاه تجده في كل موضع من كتابه ، وإن كان يتعين على كل مفسر أن يتقبله . ففي البداية اعتبر أن هذا عمل عن أمريكا : فكتب في العام 1831 ، «نحن نشد الرحال ، ونيتنا أن نتفحص ، تفصيلا وبأكبر قدر ممكن من العلمية ، جميع الآليات في المجتمع الأمريكي الشاسع ، الذي يتحدث عنه الجميع ولا يعرفه أحد . وإذا سمحت لنا الأحداث في الوقت اللازم ، فخطتنا هي أن نعود بعناصر عمل راق أو ، على أقل القليل ،

عمل جديد ؛ ذلك لأنه لا يوجد أي شيء حول هذا الموضوع» . وبحلول العام 1838 ، وإذ انتهى من المجلد الثاني ، فقد كتب في إحدى رسائله :

والآن ، وأنا قادر على وجه التقريب على رؤية الكتاب كاملا ، فأنا أتصور أن المسألة تتعلق بالتأثيرات العامة للمساواة على الأعراف ، بأكثر مما تتعلق بالتأثيرات التي تحدثها في أمريكا . فهل هذا سيئ؟ هل قارئي السابق مرتبط بما سبق أن قلته ، عن الولايات المتحدة ، لدرجة أنه لن يتبعني ، إلا وهو أسيف ، وأنا أمضي به إلى إقليم مختلف؟ وباختصار ، فهل هو يحب أمريكا أكثر مما يحبني؟ (8) .

وفي الممارسة العملية ، فالمفسرون يختارون . ويميل علماء الاجتماع والسياسيون ، الذين يحاولون صياغة نظرية توكفيلية عن المجتمع الجماهيري أو عن المؤسسات الديموقراطية ، إلى التعامل مع المادة الأمريكية باعتبارها مثالا توضيحيا ، واضعين أيديهم ، على موضوعات مشتركة ، ظهرت تاليا في كتاباته عن الثورة الفرنسية ، أو عن انجلترا أو أيرلندا ، وعن العبودية في الجزائر . ويشتغل دارسو الثقافة الأمريكية على تقاريره عن السمات الخاصة بالأمريكيين ، ويستخدمون ملاحظاته باعتبارها مصادر أولية ، بل وأصلية . وسوف أسعى إلى تفحص نظريته وتاريخه ، وأنا أصوغ ثلاثة طروحات حول «الديموقراطية في أمريكا» : يتعلق الأول بالمفهوم الرئيسي عنده وهو «المساواة في الشروط» ؛ والثاني يتعلق بـ «نظرية الاتحاد» لديه ؛ والثالث يتعلق بالصلة بين النظرية والسردية ، في تقريره عن السمات الخاصة عند الأمريكيين .

والمفهوم الرئيسي عند توكفيل هو «المساواة في الشروط» وهو مفهوم يوحد بين «الديموقراطية» و«أمريكا» . وفي مفتتح «الديموقراطية في أمريكا» يقول :

ما من شيء من البدع في الولايات المتحدة شد انتباهي ، إبان إقامتي هناك ، بالقوة التي شدتني بها المساواة في الشروط . كان من السهل تبين التأثير الهائل الذي أحدثته هذه الحقيقة الأساسية في السياق الاجتماعي ، بكامله . . .

وسرعان ما أدركت أن تأثير هذه الحقيقة يتجاوز الأعراف السياسية والقانونية ، التي تسيطر على المجتمع المدني بقدر ما تسيطر على الحكومة ؛ فهي تخلق الآراء ، وتولّد المشاعر ، وتقترح تقاليد ، وتعدل كل ما لا تخلقه .

وفـي الحقيقة ، فإن توكفيل يشـعر فـي تصديره للمجلد الثاني بضـرورة أن يحذر القارئ من أنه «بالنظر إلى التأثيرات الكثيرة التي أعتبر أنها تترتب على المسـاواة ، فقد يفترض القارئ أني أعتبر المسـاواة السـبب الوحيد في كل شـيء يحدث الآن . ولكن هذا ينسب إلى وجهة نظر بالغة الضيق .» وعلى الرغم من ذلك ، وبعد إشارة خاطفة إلى بعض العوامل الأخرى ، فهو يقر بأنه يرغب ، بالفعل ، في أن يوضح الكيفية التي أثّرت بها المساواة في أفكارنا[9] .

وعلـى الرغم مـن أن توكفيل غالبا ما يتهم بإهمال الظـروف الاقتصادية والمادية ، فـي تقاريـره المفصلـة عن المؤسسـات السياسـية وعن مجـالات الأيديولوجيـا ، التي يسـميها الأعـراف ، فهـذا يبدو لـي غير منصـف . ذلك أنه ، مـن نواح عـدة ، مادي تاريخـي . صحيـح أنه يرفض مـا يدعوه تفسـيرات ماديـة - تلك التي تتأسـس على الجغرافيـا ، والمنـاخ ، والعرق - ولكن هذه ، وفق تشـخيصات الماركسـيين ، ماديات مبتذلة . وبالنسـبة إلى توكفيـل ، كما هي الحال عند ماركـس ، فالوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي ، وتحدد الشروط القاعدية البنى الفوقية .

> *الحالـة الاجتماعيـة هـي ، على العمـوم ، نتيجـة للظـروف ، وأحيانا للقوانـين ، ولكـن فـي الأغلب الأعـم ، هي نتيجـة لمزيج يشـملهما معا . ولكـن بمجرد تشـكلها ، فيمكن اعتبارها ، هـي ذاتها ، العلـة الأولى وراء القوانـين ، والعـادات ، والأفكار التي تحكم سـلوكيات الأمة ؛ وهي تعدل حتـى تلك الأشـياء التـي لا تكون هـي علتها . . . . ولا يراودني شـك في أن البنية السياسـية والاجتماعيـة لأمة ما تقرر طبائع النـاس لمصلحة أذواق ومعتقـدات بعينهـا ، ثم تزدهر هـذه المعتقـدات والأذواق ، بعد ذلك بكل حرية ؛ والسـبب ذاته ، من دون جهد متعمـد ، بل ومن دون وعي تقريبا ، هو الذي يقصي آراء وميولا بعينها عن دائرة الإدراك*[10] .

كلا ، المشـكلة في تفسـيرات توكفيل لا تكمن في أنه يتجاهل الشـروط المادية ، «الحالـة الاجتماعيـة» ، ولكنهـا تكمـن فـي أن تفسـيره لهذه الشـروط هو ببسـاطة خاطئ . ذلك لأن «المسـاواة في الشـروط» كما يحددها هو - المساواة في الحقوق ، المسـاواة فـي القدرات العقليـة (عبر المسـاواة في التربية) والمسـاواة في الثـروة - لم تكـن موجـودة ، ولا حتى بين الرجـال البيض ، فـي أمريكا الجاكسـونية التي زارها

توكفيل . والنقطة الرئيسية هي «المساواة في الثروات» . وأنا لا أحاسب أمريكا توكفيل وجاكسون عن مساواة مطلقة في الثروات والمدخولات ، لم يقصد أبدا أن يوحي بها . ولكن ، وكما أثبت المؤرخ إدوارد بيسن Edward Pessen ، على نحو يتسم بالعناية والإقناع ، فليس بين الملامح الرئيسية لفرضية توكفيل المتعلقة بالمساواة - أن «الثروات ضئيلة» بالمعايير الأوروبية المعاصرة ، أن «أغلبية الأثرياء كانوا فقراء ، من قبل» (اثنان في المائة ، فقط ، من المنتمين للصفوة الاقتصادية الجاكسونية ، ولدوا فقراء ، وستة في المائة ، فقط ، بدأوا من ظروف «وسطية») ، وأن الثروات كانت «غير آمنة» ، مع تدوير للثروة في «سرعة لا يمكن تصورها» ، وأنه كان هناك توزيع متصاعد للثروة ، أي تحقيق للمساواة ، وأن «الطبقات الأكثر رخاء ، في المجتمع . . . مستبعدة ، على نحو مباشر ، من توجيه الشؤون السياسية في الولايات المتحدة» - لا شيء من هذا يصمد في وجه الفحص التاريخي[11] . وبما أن بيسن مؤرخ أكثر مما هو منظر ، ومعني بمراجعة فهم أمريكا الجاكسونية ، أكثر مما هو معني بتحدي الإطار النظري لتوكفيل ، فهو لا يسأل ، في الحقيقة ، السؤال الذي سأسأله ، بمساعدة منه . ما الذي يتبقى من نظرية توكفيل ، لو أننا رفضنا الفرضية المركزية عن المساواة في الشروط؟ قد تصمد كثرة من ملاحظاته النوعية حول الأعراف ، ولكن لا يمكن اعتبارها من نواتج المساواة ، ما لم يكن المرء راغبا في إعادة تعريف المساواة باعتبارها ، ببساطة ، مساواة سياسية ، وهذا شيء يحجم توكفيل عنه ، وهو مصيب في ذلك .

وإحدى الاستجابات هي ، ببساطة ، البحث عن نظرية أخرى تقدم تفسيرا عن الحالة الاجتماعية الأمريكية أوفى مما يقدمه توكفيل ، وسوف أعود إلى هذه الإمكانية ، لكني أود أن أشير أولا إلى أن هذا القصور الخطير لا يضعف من جاذبية الكتاب . لكن يبقى أنه يحتاج إلى قراءة مختلفة . فقد قرأه الليبراليون - أولئك الذين تتحدد إشكاليتهم بالتناقضات بين الحرية والمساواة ، وبين الفرد والمجتمع ، وبين النافع والجمالي ، وبين ثقافة الأقلية وحضارة الكتلة [الوطنية العامة - المترجم] ، وما إلى ذلك - بقبول فرضية المساواة وتبنيها ، مؤكدين بذلك على توكفيل الذي يكتب أن «ميل الناس إلى الحرية وميلهم إلى المساواة هما في الحقيقة ، متباينان . . . وهما عنصران غير متكافئين ، في الديموقراطيات»[12] .

وهـذا هـو توكفيـل الذي يكتـب عـن المخاطر التـي تتعـرض لها الحرية ، بسـبب المساواة : طغيان الأغلبية ، طغيان الرأي العام ، وهلم جرا .

وإن كنـا ، من جهة أخرى ، لا نفترض المسـاواة في الشـروط ، فقـد نتفهم ما عده توكفيـل ضروريـا لديموقراطيـة مسـاواتية . والجزء الرئيسـي هو نظريته عـن الاتحاد . فالحريـة عند توكفيـل لا تعني حمايـة الفرديـة ؛ الفردية خطر واضـح . والحرية ، في جوهرها هي حرية الاتحاد . وعلى سـبيل المثـال ، فالصحافة الحرة لا تناقش من زاوية حريـة الـكلام ، بقـدر ما تناقـش من زاويـة حرية الاتحـادات : «هناك علاقـة ضرورية بـين الاتحـادات والصحف . . . ولا يـكاد أي اتحاد ديموقراطي يواصـل البقاء من دون صحيفـة . . . . فالصحيفة تمثـل الاتحاد» . ولننظـر مليا إلى النتائج التـي تترتب على حقيقة أن «الأمريكيين من كل الفئات العمرية ، من كل المواقع الاجتماعية ، ومن كل أنماط الطبائع ، ينشـئون الاتحـادات على الدوام» . ذلك أن تفسـير توكفيل للاتحادات تكمن وراءه قوة نظريته الأوسع وتناقضاتها[13] .

وهناك نمطان رئيسيان للاتحادات ، سياسية ومدنية . والاتحادات السياسية هي «مدارس حرة كبرى يأتي إليها كل المواطنين ليتعلموا النظرية العامة للاتحاد . . . . وهكـذا . . . تصبح تقانة الاتحـاد أم كل تقانة أخرى ؛ والكل يدرسـها ويطبقها» . وهـو يدعو هـذه التقانـة ، في موضع آخـر ، «المعرفـة بكيفية الامتـزاج» . ويمضي قائـلا «إذا كان للرجـال أن يصبحـوا متمدينـين ، أو أن يبقوا متمدينـين ، فلا بد أن يتطور لديهم فن الاتحاد ، بالسـرعة ذاتها التي تنتشـر فيها المسـاواة في الشـروط» . «ومن الواضح أن الأحزاب السياسـية هي شكل رئيسـي من أشكال الاتحاد ؛ لكن قـوة مفهـوم توكفيـل لا تنبع من «أحـزاب بعينها» وإنمـا من «الاتحـاد الدائم» ، من المدينة الصغيرة في نيوإنغلند . فالمدينة الصغيرة في نيوإنغلند ، بما فيها من مسـاواة فـي الشـروط ، ومـن إدارة لاجتماعات المدينة الصغيرة ، وتسـيير للأمور بواسـطة رجـال مختارين ، وحكـم ذاتي محلي ، تعني لتوكفيل ما تعنيه السـلعة لماركس ، نقطـة البدايـة البسـيطة ، على تعقيدهـا . وهـي ، كما يقول «بالنسـبة إلـى الحرية كالمدرسـة الأولية بالنسبة إلى العلوم . . . فهي تعلم الناس كيف يتذوقون متعتها المسـالمة ، وتعودهـم على الاسـتفادة منها» . والمدينـة الصغيرة هي البنية الرئيسـية فـي تقرير توكفيل عن الطريقة التي يحل بها النظام الفدرالي المعضلة الكلاسـيكية

للجمهوريات الشاسعة، بالمزج بين الحكم المركزي واللامركزية الإدارية. وفي الحقيقة فمركزية المدينة الصغيرة تعرض بشكل سلبي في الحاشية الشهيرة والمشؤومة عن نمو المدن الكبرى: «أنا أعتبر حجم بعض المدن الأمريكية الكبرى، خصوصا طبيعة سكانها [«رعاع... زنوج عتقاء مقضي عليهم، بقوة القانون والرأي، إلى حالة من الانحطاط الوراثي» و«حشد من الأوروبيين الذين ساقهم سوء الحظ أو سوء السلوك إلى سواحل العالم الجديد»] خطرا حقيقيا، يتهدد مستقبل الجمهوريات الديموقراطية، في العالم الجديد، ولن أتردد في التنبؤ بأن هذه الجمهوريات ستهلك بسببهم، ما لم تنجح حكوماتها في خلق قوة مسلحة تكون، مع بقائها خاضعة لرغبات الأغلبية الوطنية، مستقلة عن أهالي المدن الصغيرة، وقادرة على قمع جموحهم»[14].

والشكل الآخر للاتحاد هو الاتحاد المدني الخاص. وهذا يتخذ شكلين: ما يدعوه «اتحادات فكرية وأدبية» و«شركات صناعية وتجارية». «وهذا دمج بالغ الضرر بين قراءتين اثنتين. وعادة ما تجد عند توكفيل، وبالتأكيد عند من يُحْيون تراثه، أن المشروع الرأسمالي يصبح واحدا من اتحادات مدنية كثيرة، يعد نشاطها ضروريا للحفاظ على المساواة والحرية؛ وهنا واحد من مصادر نظريات «الرأسمالية الديموقراطية». والدمج بين القراءتين منطو على تناقض، لسببين. أولهما، أنه في ثلاثينيات القرن التاسع عشر كان مصطلح «الاتحادات» يستخدم للإشارة إلى مجتمعات تعاونية، قائمة على مبادئ دينية أو اشتراكية، كانت تتفتح في كل أرجاء أمريكا الشمالية. وكانت محط اهتمام بالغ من جانب الزوار الأوروبيين، ومن جانب الرحالة من المدن الأمريكية الكبرى. وعلى الرغم من أنني أخاطر بالوقوع في المبالغة، فسأشير، لمجرد إسقاط الألفة، إلى أنه بالنسبة إلى العين المعاصرة، قد لا تبدو التجارب الشيوعية، في بروك فارم ونيوهارموني، أكثر أو أقل طوبوية من التجارب الرأسمالية في لويل(*). والسبب الثاني أنه، على الرغم من أن توكفيل ربما يكون طوّع المصطلح الديموقراطي «اتحاد (لتعميد) شركات صناعية وتجارية»، فقد اعترف، في بعض الأحيان بالتوتر الذي نشأ عن ذلك. ففي الفصل الذي يحمل العنوان «كيف يمكن خلق أرستقراطية

(*) نيو هارموني: مدينة أسسها في إنديانا مجتمع الهارمونيين (التناغميين) المهاجرين الألمان، ولويل في ماساتشوستس حيث اشتغلت النساء في معامل النسيج، وكلها مشروعات طوبوية في القرن التاسع عشر [المترجم].

عن طريق الصناعة» ، حيث يقول إن «الأرستقراطية الصناعية ، التي نراها تصعد ، أمام أعيننا ، هي واحدة من أصلب الأرستقراطيات التي ظهرت على وجه البسيطة» ، وفي وسعها أن تستعيد «حالة دائمة من اللامساواة في الشروط» نجده يشير ، أيضا ، إلى حدود نظرية الاتحاد : «بين العامل والسيد هناك علاقات كثيرة ، لكن لا وجود لمساواة حقيقية»[15] .

وأود أن التفت ، الآن ، إلى دعواي الثالثة ، والتي تتعلق بالاستراتيجية البلاغية عند توكفيل ، خصوصا معنى الفجوة بين النظرية ، أو ما يدعوه «التعميم» ، وبين السردية في «الديموقراطية في أمريكا» . لقد قال إف أو ماتيسين إن «الخاصية التي تجعل كتاب توكفيل الدراسة الأكثر تعمقا في مجتمعنا ، بين كل ما كتبه الأوروبيون ، على الإطلاق . . . هي قدرته النادرة على تأسيس تعميماته الفلسفية على أرضية من حقائق تمثيلية لوحظت بكل دقة»[16] . وهذا ، ببساطة ، غير صحيح ، ما لم تكن «الحقيقة التمثيلية التي لوحظت بكل دقة» ، في الواقع ، مستوى عاليا بالفعل من التعميم . وتوكفيل ، هو ذاته ، أدق تعبيرا عندما يؤكد أنه «بعد الانطلاق من مقاربة نظرية ، فقد وصلت إلى الخلاصات ذاتها التي وصلوا إليها [المتعلمون الإنجليز الذين كانوا يلاحظون الأمريكيين] إمبيريقيا» . وأنا لم أصُغ ، حتى الآن ، العناوين البلاغية الملائمة ، لكن دعوني أسرد ، بإيجاز ، قائمة البنى البلاغية التي تسيطر على هذا الكتاب ، خصوصا تلك التي تعطي الانطباع بأنها «حقائق تمثيلية لوحظت بدقة» . هناك ، أولا ، المأثورة ، السبب الحقيقي في أن توكفيل يبدو بهذه الحكمة وهذه القابلية لأن يُنقل عنه . إنه أستاذ هذا النوع الموجز ، واللامع ، والطباقي . وعندما أفتح الكتاب ، بشكل عشوائي ، فإن عيني تقع على الفقرة البالغة الدلالة المؤلفة من جملة واحدة : «ما من موظف أمريكي يرتدي زيا رسميا ، لكنهم كلهم يتلقون رواتب»[17] .

وثانيا ، فهو يؤسس الحقائق بالمقابلات المتوازنة ، وأهمها «في النظم الأرستقراطية ، فهذا هو الأمر ، وفي الديموقراطيات ، فهو ذاك» ، «في فرنسا نفعل هكذا ، وفي أمريكا يفعلون شيئا آخر» . وأقتطف هذا في شكل المأثورة - «الأرستقراطيات تنتج القليل من الصور العظيمة ، والديموقراطيات تنتج حشدا من الصور الصغيرة» - لكن المبدأ يتمدد عبر الجمل ، والفقرات ، والفصول[18] .

وثالثا ، فهناك السردية التمثيلية :

يغادر بحار أمريكي بوسطن ويذهب لشراء الشاي من الصين . يصل إلى كانتون ، ويقضي عدة أيام هناك ، ثم يعود . في أقل من عامين يكون قد جاب الكرة الأرضية بكاملها ، ولم ير الأرض سوى مرة واحدة . وخلال رحلة تستمر ثمانية أو عشرة أشهر يكون قد شرب ماء عكرا ، وأكل لحما مملحا ؛ لقد ظل يكافح ، من دون انقطاع ، ضد البحر ، والمرض ، والملالة ؛ ولكنه في طريق عودته يستطيع أن يبيع الشاي بسعر يقل ربع بنس عن السعر الذي يمكن للتاجر الإنجليزي أن يبيع به : لقد حقق هدفه .

لا أجد تعبيرا عن أفكاري أفضل من أن أقول إن الأمريكيين أضافوا شيئا من البطولة إلى طريقتهم في المتاجرة[19] .

هذه وغيرها من السرديات القصيرة الكثيرة عن «الأمريكي» يمكن القول إنها «الواقعية الاشتراكية» في الجمهورية الأمريكية الشابة ، ويمكن أن نضع «موبي ديك» ذاتها موضع النقيض منها . وأخيرا ، فهناك السردية الاستنباطية ، حيث تضفي التعميمات الافتتاحية على السردية طابع المعرفة الكلية : ولنأخذ هذا المقتطف من تأريخه للأحزاب السياسية الأمريكية :

أمريكا هي أرض الديموقراطية .

وبالتالي ، فالفدراليون كانوا دائما أقلية ، لكن كان بينهم دائما ، كل الرجال العظماء الذين عجمتهم حرب الاستقلال ، وكانت سلطتهم المعنوية بعيدة المدى . . . وقد أدى خراب الكونفيدرالية الأولى إلى تخوف الناس من السقوط في الفوضى ، واستفاد الفدراليون من هذا الاتجاه العابر . ولمدة عشرة أعوام أو اثني عشر عاما ظلوا يوجهون الأمور . . .

وفي العام 1801 سيطر الجمهوريون في النهاية على الحكم .

انتخب توماس جيفرسون رئيسا ؛ وجاءهم بتأييد من اسم مشهور ، ومواهب عظيمة ، وشعبية هائلة . . .

وإذ شعر الفدراليون بهزيمتهم ، وافتقارهم إلى الموارد ، وعزلتهم داخل الأمة ، فقد انقسموا . . . ولسنوات كثيرة حتى الآن لم يعودوا موجودين كحزب .

وفي رأيي ، فقد كانت فترة السلطة الفدرالية من أسعد الظروف التي صحبت ميلاد الاتحاد الأمريكي العظيم[20] .

هذا التأريخ الذي يعمد إلى التكريس يكتسب سلطته من عدم معرفة القارئ بأن «مناقشات واستجوابات توكفيل» وفق تعبير لويس فيووير «كانت ، في جانب كبير منها ، مع فدراليين محبطين» ؛ وبوصفه عالم اجتماع يجري استجوابا ، فقد كانت عينته غير تمثيلية ، كما هو واضح[21] . وإذا استبعدنا انتقادات فيووير ، فسنجد أن ما تميز به توكفيل من إغفال لذكر مصادره يشير إلى نقص ملحوظ في كتابه : ندرة الحكايا ، والملاحظات ، والحوار المنقول ، وهذا أمر يتوقعه المرء ويجده في غير ذلك من سرديات الرحلات التي يرويها الزوار الأجانب للولايات المتحدة . فليس هناك سوى ثماني عشرة من حكايا الرحلات هذه في المجلد الأول ، وست فحسب في الثاني . لكن الجدير بالاهتمام ليس فقط غياب هذا الإطار البلاغي الشائع - هذه هي حال الأمريكيين لأني رأيت هذا في شيكاغو ، أو هذا ما قاله لي قائل في سانت لويس - ولكن الطبيعة المثيرة للعجب لحضوره . فليس بين الحكايا التي في الجزء الثاني ما ينطوي على دلالة مميزة ؛ فإجماليها لا يزيد على عشر فقرات في ثلاثمائة صفحة . لكن نصفها ، في المجلد الأول ، مخصص بكامله للهنود الحمر والأمريكيين السود ، وفي الحقيقة ، فثلث الحكايا يظهر في الفصل الطويل ، حول «الحالة الراهنة والمستقبل المحتمل للأعراق الثلاثة التي تسكن إقليم الولايات المتحدة» ، وهو فصل يبدأ بـ «انتهيت ، الآن ، من المهمة الرئيسية . . . وفي وسعي التوقف هنا»[22] .

ويعترض تجريد الهنود من أملاكهم واستعباد السود البنى البلاغية والنظرية في «الديموقراطية في أمريكا» . وهو يكتب قائلا «بعيني هاتين شاهدت بعضا من التعاسات التي وصفتها لتوي ؛ شهدت من المحن ما يفوق قدرتي على التصوير . «ويكمن التناقض هنا في أن هذا يعني أنه غير قادر على كتابة سردية تمثيلية أو استنباطية ، وأنه يتحول بدلا من ذلك إلى حكايا المسافرين . وليست المسألة أنه لا يحاول أن يدمج العرقين الآخرين داخل نظريته ؛ فهو يجعل منهما صورتين للطرفين النقيضين للحرية : «الزنجي بلغ الطرف النهائي للعبودية ، في حين يعيش الهندي على الطرف النهائي للحرية . وتأثير العبودية على الأول ليس أكثر ضررا من أثر الاستقلال عن الثاني» . لكن الانعطافات في السردية - مشاهدته هنود الإريكواز

Iroquois وقد تدهورت أحوالهم حتى مستوى التسول ، وترحيل قبائل التشوكتوز Choctaws ومقابلته مع مالك العبيد ، وهو يهذي على فراش الموت ، بما قال عن مصائر أبنائه من العبيد - تحكم الفصل كله ، ولحظة لقائه بجوار نبع في الغابة في آلاباما مع امرأة سوداء ، وامرأة هندية ، وطفل أبيض تمثل لوحته الأقدر على شد الانتباه ، بين اللوحات التي رسمها للسمات الخاصة بالأمريكيين[23] .

وهذا لا يكفي لتغيير طبيعة كتابه ، من النقيض إلى النقيض ؛ والإشارات إلى السود أو إلى الهنود في «الديموقراطية في أمريكا» نادرة ، خارج ذلك الفصل الملحق . وحتى عندما يصل إلى خلاصة تلي الفصل عن الأجناس الثلاثة في أمريكا الشمالية ، مباشرة ، فهو قادر على أن يكتب «في الحقيقة . . . هناك جنسان متنافسان فقط يقتسمان العالم الجديد اليوم : الإسبان والإنجليز» . ويطفو التناقض أحيانا . ففي فصل بعنوان «لماذا سوف تصبح الثورات الكبرى نادرة» ، وهو فصل مرجعي في معظم التفاسير حول توكفيل - «حيث إنه لم يعد هناك وجود لعرق من الناس الفقراء ، فليس هناك عرق من الناس الأثرياء» ؛ «لا يكون حب الملكية أكثر شدة في أي بلد مما هو في هذا البلد . . . ولا وجود لمكان آخر تظهر فيه الأغلبية ميلا أقل إلى المذاهب التي تهدد أساليب حيازة الملكية ، بأي نوع من التهديد» - وفي هذا الفصل ، وكملاحظة هامشية ، يقول توكفيل : «إن كانت هناك ، على الإطلاق ، ثورات عظمى ، فسوف يكون سببها وجود السود على التراب الأمريكي»[24] .

فالفصل العنصري ، حضور ثلاثة شعوب تتمايز علاقاتها بقوة الحالة الاجتماعية ، هو الاستثناء الذي يعثر به توكفيل ، باعتباره أول منظّر لمؤسسي الاستثنائية الأمريكية . ومن الشواهد على اتساع أفقه الفكري أنه كتب هذا الفصل الختامي الزائد في المجلد الأول ؛ ولكن هذا قد يكون إيماءة إلى شريكه الأقل شهرة ، بومونت ، الذي عاد إلى فرنسا ليكتب كتابه الأمريكي ، لا «الديموقراطية في امريكا» ، بل «ماري ، أو العبودية في الولايات المتحدة» Marie، or Slavery in the United States . وليس الأمر أن توكفيل غير قادر على تبين كثرة من العوامل التي تجعل الجمهورية الأمريكية الشمالية مختلفة ؛ لكنه يشارك عددا من مفكري القرن التاسع عشر ، هذا الأمر ، بينهم إنغلز في عديد من رسائله

إلى الأمريكيين ، والصحيح أن نظرية متكاملة عن الاستثنائية الأمريكية يتعين أن تتمكن من توحيد «الديموقراطية في أمريكا» مع «العبودية في أمريكا» و«تجريد الهنود من ملكياتهم في أمريكا» ، على نحو مقنع . وهكذا ، ولكي أصل إلى خلاصة ، فأنا أود أن أشير ، بإيجاز ، إلى عملين معاصرين ، أحدهما من تراث توكفيلي ، وواحد من منظور ماركسي ، وهما يقترحان توجهات للتحرك باتجاه نظرية عن الاستثنائية الأمريكية .

ويبدو أن الأكثر جدارة بالاهتمام بين التوكفيليين المؤمنين بالأمركة في زماننا ، لويس هارتز ، قد كرر ما وقع فيه توكفيل من تناقض . فكتابه «التقليد الليبرالي في أمريكا» The Liberal Tradition in America والذي تأسس على المأثورة التي تدور حول الأمريكيين الذين «ولدوا متساوين» لم يتحدث ، إلا قليلا ، عن العبودية ، وعن طرد الهنود ، وأقل من ذلك عن السود والهنود . لكن إصرار هارتز على التاريخ المقارن ، على ضرورة تجنب النزعات المحلية في التاريخ الوطني ، وإيمانه الراسخ ، وإن كان ينطوي على تناقض ، بقانون التنمية المجمّعة وغير المتكافئة ، وأيضا ، فيما يبدو ، بتطور حركة الحقوق المدنية والتحرر بين السود ، أفضى به ، في مطلع الستينيات من القرن العشرين ، إلى مقاربة خلاقة للاستثنائية الأمريكية التي لم تشهد تطورا كبيرا منذ ذلك الحين . وفي «تأسيس مجتمعات جديدة» The Founding of New Societies بدأ تاريخا مقارنا لعدد من المجتمعات الاستيطانية ، مستخدما المقارنة كأداة لتوليد أسئلة جديدة حول التاريخ الأمريكي (وتواريخ أخرى) ولا يعني ذلك أنه ألمح إلى أن المجتمعات الاستيطانية متطابقة ؛ الأقرب إلى الدقة أن الملامح العائلية المشتركة بينها سمحت له بإلقاء الضوء على الخصوصيات الفردية . وجاء نموذجه النظري مثاليا ، وشبه هيغلي ، إذ نظر إلى المجتمعات الاستيطانية باعتبارها شظايا من أيديولوجيات أوروبية استوعبت في ظروف جديدة . ولا شك في أنه استفاد ، هنا ، من قراءته لجون لوك مزروعا في أمريكا الشمالية ، لكنني أميل إلى القول إن المجاز الرئيسي في نظريته يكمن في التفسير التقليدي للغة الفرنسية في كويبيك . ففرنسية كويبيك ، التي جيء بها إلى كويبيك في لحظة معينة ، والتي حُفظت بعد ذلك من تأثير التطورات الأوروبية ، أصبحت لغة عتيقة على نحو عجيب . والجدير بالاهتمام أن توكفيل يكاد يتلاشى ، في هذا العمل ؛ فلا توجد إشارات مباشرة إلى «الديموقراطية في أمريكا» . وعلى الرغم

من وجود صعوبات تكتنف نظريته عن «المجتمع المتشظي» ، فمن الواضح أنها تسمح لهارتز برؤية الطبيعة التكوينية للعرق ، على نحو لا تجده في «التراث الليبرالي» . وعلى سبيل المثال فهو يعيد النظر في مغزى إقصاء الهندي الأمريكي من التاريخ الأمريكي : فلو أن تجمعا سكانيا هنديا أو مهجنا يعتد به كان قد استوعب في المجتمع الاستيطاني الأمريكي ، كما جرى في مجتمعات استيطانية أخرى ، لأصبحت الحال أنه ، كما قال هارتز «بدلا من وجود جاكسون ، في البيت الأبيض ، حيث عقلن إبادة الهنود الحمر ، كان من الممكن جدا ، ألا يصل إلى هناك : أو ربما لم يكن ليصبح «ديموقراطيا» . وفي هذا التخمين المتصادم مع الحقائق تكمن جرثومة المراجعة التاريخية لعصر جاكسون من قبل «هارتزي من اليسار الجديد» ، هو مايكل روجن[25] .

ومنذ ظهور كتاب «تأسيس مجتمعات جديدة» لهارتز حتى الآن ، ظهرت بعض الأعمال المقارنة ، التي استهدت بالخطوط التي اقترحها ، خصوصا في حقل تاريخ المناطق الحدودية ، وتاريخ العبودية والعلاقات العرقية . لكن التحدي الكامل لهذا العمل لم ينهض به أحد ، إلى الآن ، وإن كان دانيل دينون Daniel Denoon قد التفت إلى نوع مشابه من التاريخ المقارن ، في كتابه الملهم للغاية «الرأسمالية الاستيطانية» الذي ينظر في ستة مجتمعات استيطانية ، في نصف الكرة الجنوبي - أستراليا ، نيوزيلندا ، جنوب أفريقيا ، تشيلي ، الأرجنتين ، وأوروغواي . وتنبع أعمال دينون من انشغال بتاريخ العالم الثالث ، وبالمشكلات الخاصة التي تطرحها نظرية التبعية والتخلف : كيف يتأتى للمرء أن يفسر الهوة بين مجتمعات استيطانية تابعة ومجتمعات استيطانية أخرى ، «نموذج ازدهار المستوطنين ، وبؤس الفلاحين؟» . وهو يباشر بطرح تفسير تاريخي ومادي للطريق الاستيطاني إلى الرأسمالية ، في «نمط إنتاج رأسمالي استيطاني» وفي المستعمرات التي كان غالبا ما يُنظر إليها باعتبارها الأقل قيمة ، والتي كانت الحاميات تقوم فيها لأسباب استراتيجية ، لم يقابل الأوروبيون حضارات راسخة ، بل مجتمعات من الرحّل ، تمارس الصيد وجمع الثمار وتربية الماشية . وتاريخ هذا اللقاء هو ، أولا ، تاريخ التدمير ، بدرجات متباينة ، لمجتمعات الرحل ، مع فتح «مناطق الحدود» للزراعة الرأسمالية والرعي التجاري ، والتعدين ، وثانيا ، فهو تاريخ أزمة طويلة الأمد في إمدادات العمل ، تقابل بأشكال متنوعة من العمل الإجباري - الرق ،

عبودية العقود المُمهنة(*) indentured servitude ، وتشغيل السجناء - ثم ، بمرور الوقت ، بأعداد كبيرة من المهاجرين من بلدان أوروبية شبه هامشية ومن بعض بقاع آسيا . وأعمال دينون هي تاريخ اقتصادي وسياسي مقارن ، في المحل الأول ، ولاتشير ، إلاهونا ما ، إلى نماذج موازية للاستيطان الأوروبي في أمريكا الشمالية وسيبيريا ؛ لكنه يذكر بالفعل عناصر أيديولوجية في التأريخ للمجتمعات الاستيطانية ، وهي عناصر تتوازى مع التفاسير المتصلة بالاستثنائية الأمريكية . فالسكان الأصليون لم يُنظر إليهم كجزء من التاريخ الوطني ، لكنهم أصبحوا موضوعات للدراسات الأنثروبولوجية ؛ وعدت التحليلات الطبقية لهذه المجتمعات غير ذات موضوع ، على اعتبار أنهم خلفوا الطبقات وراءهم ، في أوروبا . ويكتب دينون ، «ليس غريبا ، بالمرة أن تجد إصرارا من حكام مجتمع ما على أنه متجانس ، لكن الغريب أن تجد كثرة من القادة الراديكاليين للمعارضة يشاركونهم وجهة النظر هذه» . ويخلص إلى القول «أدبيات مجتمعنا حافلة بدعاوى الاستثنائية التي تنبع من صورة الذات لدى المستوطنين أنفسهم»(26) .

وفكرة «استثنائية استيطانية» - سواء الاعتراف من قبل المؤرخين الثقافيين بأن الأيديولوجيات «الاستثنائية» كانت شائعة بين النظم الاستيطانية ، أو صوغ تاريخ مقارن للطريق الاستعماري الاستيطاني إلى الرأسمالية - تؤمن طريقة لتجنب المجادلات التي لاتنتهي ، حول الاستثنائية الأمريكية ، وعلاقة هذه المجادلات بالأيديولوجية الأمريكية ذاتها ، مع الاعتراف بالتمايز ، وربما بالتماثلات العائلية ، بين التواريخ الإقليمية والوطنية للمستعمرات الاستيطانية التي صاغتها الكولونيالية الاستيطانية . والمشهد ليس سعيدا ، فتواريخ هذه المستعمرات مأساوية ، وتبدو عصية على الفهم ؛ فمن إيرلندا إلى الولايات المتحدة ، ومن جنوب أفريقيا إلى إسرائيل ، ترك امتزاج العرق بالطبقة موروثا خاصا بأمم ، كل واحدة منها هي ، بتعبير دوس باسوس(**) ، أمّتان . وفي دراسة استكشافية كهذه ، فلن ألتفت إلى موروث

(*) ضرب من العمل الإجباري ، وفق عقد محدد المدة ، وفي إطار التدريب على مهنة ما [المترجم] .

(**) صاحب هذا التعبير هو رئيس الوزراء البريطاني بنجامين دزرائيلي (1804-1881) في إشارة إلى الفوارق الطبقية في بريطانيا ، وليس الروائي الأمريكي دوس باسوس (1896-1970) الذي استخدم تعبير دزرائيلي ، لإدانة حكم الإعدام الذي صدر في حق المهاجرين الإيطاليين الفوضويين فرديناندو نيكولا ساكو وبارتولوميو فانزيتي ، في عشرينيات القرن العشرين [المترجم] .

توكفيل الحافل بالتناقضات وحده ، بل وإلى خصمه المرجعي ، وهو ماركس الذي ينهي المجلد الأول من «رأس المال» بفصل عنوانه «النظرية الحديثة للاستعمار» ، ولا يعالج فيه ما أصبح يعرف ، فيما بعد ، بالإمبريالية ، كالإمبريالية البريطانية في الهند مثلا ، بل يعالج فيه الاستعمار الاستيطاني . وفي قلة من الصفحات وعلى نحو موجز ، يجمع ماركس ، داخل إطار واحد ، إلى المساواة الظاهرة في الشروط في الولايات المتحدة وأستراليا - ظهور منتجين لا رأسماليين ، مستقلين - والاستعباد والتجريد من الملكية اللذيْن تعرض لهما السكان الأصليون ، المصاحبيْن لذلك ، وهما أساس «ما يدعى التراكم البدائي» . ويخلص ماركس إلى القول «لسنا معنيين هنا بأحوال المستعمرات» ، ثم يعود إلى الاقتصاد السياسي للعالم القديم . وواجب الماركسين الأمريكيين هو الالتفات إلى «النظرية الحديثة للاستعمار[الاستيطاني]» التي لم تستكمل .

11

لا هي رأسمالية ولا أمريكية: الديموقراطية بوصفها حراكا اجتماعيا

«الدولة الديموقراطية ربما تكون ظهرت في مجتمعات رأسمالية، ولكن ليس لأن الرأسماليين خلقوها»

المؤلف

الديموقراطية موضوع صعب، لأسباب منها أنها أصبحت قيمة عالمية: نحن جميعا ديموقراطيون، الآن. وبمعنى ما هذا صحيح منذ نصف قرن: ففي العام 1951 أشار تقرير من اليونيسكو إلى أنه «لأول مرة في تاريخ العالم، لا يُروج لأي مذهب باعتباره مناهضا للديموقراطية... ويتفق ممارسو السياسة والمنظرون لها في التأكيد على العنصر الديموقراطي في المؤسسات التي يدافعون عنها، وفي النظريات التي يدعون إليها».

وبالنسبة إلى الأمريكيين، هذا أمر تصعب مقاومته: فالولايات المتحدة، كما يقال لنا،

باستمرار ، كانت الدولة الديموقراطية الأولى . ويكتب المؤرخ غوردون وود Gordon Wood ، «الثورة خلقت الديموقراطية الأمريكية» ، «وجعلت من الأمريكيين . . . الشعب الأول في العالم الحديث الذي يمتلك حكومة ومجتمعا ديموقراطيين حقا» . ونتيجة لذلك ، غالبا ما يفكر الأمريكيون في الديموقراطية كما يفكرون في الكوكا : اخترعتها أمريكا وراحت تصدرها لعالم عارف بالجميل . هذا جزء أساسي في الأيديولوجية الأمريكية . ويمكن التماس العذر لمن يظن أن عنوان كتاب توكفيل الشهير كان «الديموقراطية هي أمريكا» ، على الرغم من أن توكفيل نفسه حذّر من الخلط بين «ما هو ديموقراطي وما هو أمريكي ، فحسب» : ويتعين علينا ، بالتالي ، أن نتخلى عن النظر إلى جميع الشعوب الديموقراطية بمنظار أمريكي ، وأن نحاول ، في النهاية ، أن نراهم كما هم بالفعل . «وجدير بنا أن نتذكر أنه بالنسبة إلى توكفيل ، بكل جوانب القصور عنده ، فالديموقراطية لا تقوم على مجرد انتخابات : إنها تقوم على المساواة في الشروط . الولايات المتحدة عُدّت ديموقراطية ، في رأيه ، لأنها لم تعرف لا البروليتاريين ولا المزارعين المستأجرين ؛ وهو يقول صراحة إن تقريره عن الديموقراطية «يتصل ، فقط ، بتلك الأجزاء من البلاد التي تخلو من الرق»[1] .

توكفيل نفسه يقف في صف طويل من تراث المناهضين للديموقراطية الذين يضعون تعريفات للديموقراطية ، وهو تراث يمتد راجعا إلى الفدراليين الأمريكيين الأوائل ، مثل ماديسون وهاميلتون ، ويتواصل في القرن العشرين عبر شخصيات مثل جوزيف شومبيتر وصامويل هنتنغتون ، فما معنى أن يُنظر اليوم إلى هنتنغتون ، وهو من حذر قبل خمسة وعشرين عاما ، من شطط الديموقراطية ، باعتباره بطل «الموجة الثالثة» من مقرطة العالم في الربع الأخير من القرن العشرين؟ ما الذي نفهمه من حقيقة أن صعود الديموقراطية السياسية حول العالم – المحتفى به في قدر هائل من الأدبيات العلمية حول «الانتقال إلى الديموقراطية» – صحبه انهيار كوني للديموقراطية الاجتماعية : تمزيق شبكات التأمين الاجتماعي ، ونظم الرفاه ، وسياسات دعم الأسعار ، والخصخصة ، في جميع أنحاء العالم ، للأراضي التابعة للملكية العامة ، والصناعات المملوكة للدولة ، وللخدمات العامة – دورة جديدة من التسييجات؟

لقد أسقط الديموقراطيون في أيامنا هذه المساواة في الشروط من تعريفاتهم . وقد كان الإنجاز النظري لشومبيتر هو أنه ، ببساطة ، أعاد تعريف الديموقراطية ، باعتبارها

سوقا حرة للأصوات : فالديموقراطية ليست هي الدول التي يحكم فيها الشعب ، ولا هي التي توجد بها مساواة في الشروط ، ولكنها ، ببساطة ، الدول التي تتنافس فيها النخب على الأصوات في سوق الانتخابات . وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة في أن تصبح الديموقراطية والرأسمالية مترادفتين تقريبا ، وأن يبدو أن الرأسمالية الديموقراطية محل إجماع كوني .

أمريكية ورأسمالية : يكاد يكون هذا كافيا لجعلك تتنصل من المصطلح . لكن ، هل هذه ديموقراطية؟ ما الذي نعنيه بالديموقراطية؟ هل هي اسم لنمط من النظم السياسية؟ كثير من المناظرات القيمة حول الديموقراطية يضع المنظرين «الطوبويين» ، الذين يقولون لنا ما يتعين أن تبدو عليه الديموقراطية ، موضع النقيض من الواقعيين «ذوي العقول الصارمة» ، الذين يستخدمون القدر الأدنى من التعريفات لوصف ما يمكن أن ندعوه «ديموقراطية قائمة حقا» . «وأحب في هذا الفصل أن أتجاوز هذه المناظرات بالتفكر في تاريخ الديموقراطية ، لأذهب إلى أن الديموقراطية لا هي أمريكية ولا رأسمالية ، لكنها الحركة الاجتماعية التي حاربت من أجل المؤسسات الديموقراطية للدولة والمجتمع المدني ، الموجودة عندنا ، وتولت خلقها . وقد كان أحد الأسماء الباكرة لهذه الحركة الاجتماعية ، في الحقيقة ، هو «الديموقراطية Democracy (*)» . وفوق ذلك ، ولأن كل نصر ديموقراطي تتهدده قوى ذات بأس ، معارضة للديموقراطية ، فإن الديموقراطية تبقى هي الحركات الاجتماعية التي تحارب من أجل الحفاظ على هذه المؤسسات الديموقراطية وتوسعتها . لسنا جميعا ديموقراطيين .

الديموقراطية

في السنوات الواقعة بين عشرينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته ، عندما اختُرعت الحركات الاجتماعية الحديثة ، ظهر استخدام جديد لكلمة «الديموقراطية» ، استخدام يبدو وقعه غريبا على مسامعنا : «الديموقراطية the democracy » . ذلك القسم من السكان الذي تكون معاناته هي الأكثر وضوحا ، صار لهم لقب

(*) كتب المؤلف الكلمة بالحرف الكبير capital letter ليشير بذلك إلى من اعتبروا الديموقراطية أقرب إلى أن تكون قسما من السكان يتميز عن بقية الأقسام ، حتى في بلد مثل أمريكا يعد كل تكتل سكاني أو حزبي فيه ، على اليمين أو اليسار ، ديموقراطيا . وسبق اللفظ ألف لام التعريف تأكيدا لهذا المعنى [المترجم] .

«الديموقراطية the democracy» أو استولوا عليه، هذا ما قاله توماس بيرونيه تومسون Thomas Perronet Thompson، أحد الفلاسفة الراديكاليين، ومحرر «ويستمنستر ريفيو» [مجلة ويستمنستر - المترجم]، في العام 1842. ويستخدم توكفيل نفسه المصطلح بهذه الطريقة أحيانا: «هل من المعقول أن الديموقراطية the democracy التي دمرت النظام الإقطاعي، وقهرت الملوك، سوف تحترم المواطن والرأسمالي؟» ويكتب جون ستيوارت ميل، وهو يعرض لأعمال توكفيل، أن «الطبقة الوسطى في هذا البلد (إنجلترا) معرضة لخطر اقتلاعها بقوة الديموقراطية the democracy، من أسفل، بالقدر الضئيل المماثل لخطر الحؤول دون صعودها، بقوة الأرستقراطية، من أعلى». ويحدد قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية تاريخ أول استخدام للفظ الديموقراطية بهذا المعنى في العام 1828، وهناك حالات تشابه واضحة في الفرنسية والألمانية. وفي زمن كومونة باريس (*)، كانت «التايمز» اللندنية تستغل العبارة، للتنديد بـ «الانفعالات الخطيرة التي تثيرها الديموقراطية the democracy، هذه المؤامرة على الحضارة في مدينة تُدعى عاصمتها»[2].

فكيف نفهم هذا المعنى للديموقراطية؟ في القرن الثامن عشر ندر استخدام مصطلح الديموقراطية بمعناه الإيجابي، فقد ندد به الفلاسفة الراسخون في العلم والمفكرون السياسيون، ومن بينهم الدستوريون الأمريكيون. وتخلص دراسة موسعة عن بلاغيات الديموقراطية في أمريكا الشمالية، إلى أن مصطلح الديموقراطية كان يستخدم في القرن الثامن عشر بغرض التحقير: «كانت هناك قلة قليلة من الرجال المستعدين لأن يسموا أنفسهم ديموقراطيين». بل إن غوردون وود هو أيضا يقر بأن «الديموقراطية كانت تستخدم عموما من باب التوبيخ»؛ ولكي يعثر على احتفاء بالديموقراطية، فهو يضطر إلى أن يقفز، عبر أكثر من جيل، لينقل عن «معمداني مارق» في 1809 [3].

وفي الوقت ذاته، لم تكن الديموقراطية شعارا لدى البحارة، والعبيد، والخدم المهانين، والفلاحين الذين جردوا من ملكياتهم، ممن عاشوا فترة التسييجات، ودخلوا السجون، ووقعوا في قبضة تجار العبيد، وسكنوا أكواخ الساحرات إبان التراكم البدائي

(*) كومونة باريس، أو ما يسمى أحيانا بالثورة الفرنسية الرابعة، هي الحكومة اليسارية العمالية قصيرة العمر، التي حكمت في الفترة من مارس إلى مايو 1871 [المحررة].

للرأسمالية الأطلسية . وقد خاطبت «هيدرا»(*) المتعددة الرؤوس» المتمثلة فيمن يشغبون طلبا للطعام ، والعبيد الآبقين ، والقراصنة ، والمهرطقين (وقد استعاد تاريخهم كتاب بهذا الاسم لبيتر لاينبو Peter Linebaugh وماركوس ريديكر Marcus Rediker) آمال العامة ومشاعرهم : فتحدثت عن المساواة ، عن المشاعات ، عن فترة الغفران الخمسينية(**) ، وليس عن الديموقراطية . وعلى الرغم من أن النضالات من أجل الديموقراطية ، في سبعينيات القرن الثامن عشر ، بالمستعمرات في أمريكا الشمالية ، كانت لحظة مهمة في تطور الأفكار والمؤسسات الديموقراطية ، فهي لم تكن فريدة : وكما يقول لاينبو وريديكر ، فقد كانت هذه النضالات ذاتها جزءا من قرنين من تمرد ذلك «الفريق المتباين الألوان» الذي تباينت مكوناته بين تمرد ماسانيللو Masaniello revolt في نابولي ، ونضالات المساواتيين Levellers(***) ، والحفارين Diggers(****) ، والمتبجحين Rantres(†) في الثورة الإنجليزية ، في أربعينيات القرن السابع عشر ، حتى موجة ثورات العبيد في القرن الثامن عشر ، والتي بدأت بتمرد تاكي(‡) في العام 1760 ، في جامايكا[4] .

وتبدأ الديموقراطية – وهي واحدة من ألفاظ إغريقية ولاتينية ، مثل بروليتاري ، يستعيدها المنظرون السياسيون النهضويون والتنويريون ، الذين تلقوا تعليما كلاسيكيا ، من النصوص القديمة – بالتسلل إلى هذه النضالات في تسعينيات القرن الثامن عشر ، عندما بدأت قلة من الراديكاليين اليعاقبة(§) في فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة ، تستخدم المصطلح استخداما إيجابيا ، ولكن بعد عقدين من الحرب بين إمبراطورية نابليون الثورية والإمبراطورية البريطانية المناهضة للثورة بقي القليل من الديموقراطية – كنظرية ، وممارسة ، أو حتى ككلمة – في العالم الأطلسي الشمالي .

(*) في الخرافات اليونانية هي وحش مائي يشبه الثعبان ومتعدد الرؤوس [المترجم] .

(**) هي سنة اليوبيل التي جاء ، في توراة اليهود ، أنها تحل كل خمسين سنة يقلع فيها الفلاحون عن حرث الأرض ، وترد أملاك من انتزعت أملاكهم ، ويعتق العبيد [المترجم] .

(***) فصيل من دعاة المساواة الإنجليز في القرن السابع عشر [المترجم] .

(****) جماعة من الشيوعيين الزراعيين الإنجليز البروتستانت في القرن السابع عشر [المترجم] .

(†) طائفة ظهرت في إنجلترا القرن السابع عشر واعتبرتهم الكنيسة مهرطقين [المترجم] .

(‡) تاكي هو اسم قائد ثورة العبيد في ذلك العام في جامايكا وكان مجلوبا من غينيا [المترجم] .

(§) هم المنتمون إلى المنتدى السياسي الثوري الأشهر ، الأ
ثوريون إنجليز ، كما كانت الصحافة الميالة إلى الفدراليين ، في الولايات المتحدة ، في القرن الثامن عشر ، تشير إلى الديموقراطيين باعتبارهم من اليعاقبة [المترجم] .

وقد ظهرت الديموقراطية الحديثة – «الديموقراطية» – في عقدين استثنائيين (الثالث والرابع من القرن التاسع عشر) عندما ولدت كل الحركات الاجتماعية الحديثة : الحركة العمالية ، والحركة النسوية ، وحركة إلغاء الرق ، والحركات الوطنية المناهضة للإمبريالية ، والأيديولوجيات الاشتراكية والشيوعية الجديدة . ويشير صاحب أشمل تأريخ للفظة الديموقراطية إلى أن «الاستخدام الواسع» للكلمة لا يحدث إلا مع حلول الثلاثينيات من القرن التاسع عشر ، وأن العام 1848 يمثل ذروة استخدام كلمة «ديموقراطية» . وفي تلك السنوات في إنجلترا ، بدأ الميثاقيون ، وهم أول حركة جماهيرية للطبقة العاملة في العالم وربما أكبر حركة سياسية جماهيرية في أي قطر أوروبي في القرن التاسع عشر ، يتحدثون عن الديموقراطية باعتبارها حركة الشعب ، مكثرين من استخدام الكلمة في صحافتهم[5] .

وفي أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر تبنى الشابان الألمانيان فريدريك إنغلز وكارل ماركس هذا الاستخدام ، نقلا عن الميثاقيين ، مع انضمامهما إلى «ديموقراطيي جميع الأمم» لتأسيس جمعية الأخوية الديموقراطية . وفي خضم الثورة الألمانية ، في العام 1848 ، أطلقا على صحيفتهما اسما فرعيا هو «لسان حال الديموقراطية» . و«عبر العلاقات الشخصية ، مع قيادات الحزب الديموقراطي ، في إنجلترا ، وفرنسا ، وإيطاليا ، وبلجيكا ، وأمريكا الشمالية ، فإن المحررين ، كما كتبا ، يجدان نفسيهما في موقع يتيح لهما أن يعكسا الحركة السياسية – الاجتماعية في الخارج . . . ومن هذه الناحية ، فإن نيو رينيخ تسايتونغ Neue Rheinische Zeitung [الصحيفة الراينية الجديدة – المترجم] هي لسان الحال ، ليس فقط للديموقراطية الألمانية ، بل الأوروبية»[6] . وتصبح الديموقراطية مرادفا لـ «الحركة الاجتماعية» ، وهي عبارة تظهر ، لأول مرة ، في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر ، لتوحد بين الأشكال الجديدة للحشد الجماهيري – المسيرات ، والاجتماعات ، والتظاهرات ، وتقديم الالتماسات ، ونشر الكراسات الرخيصة ، والصحف – مع الأيديولوجيات التحررية الجديدة .

وفي الولايات المتحدة ، تكثر استخدامات «الديموقراطية» بهذا المعنى في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر ، على الرغم من أن الأمثلة الفردية على هذا الاستخدام يصعب تفسيرها ، لأن التحالف السياسي الذي أنشأه آندرو

جاكسون نجح في تخصيص اللفظة لحزبه : وما ندعوه ، ونحن نستعيد ما كان ، الحزب الديموقراطي ، كان يشار إليه عادة باسم الديموقراطية the democracy . وهكذا فإن خطابا موجها إلى الديموقراطية ، وهو عنوان فرعي شائع لخطابات تلك المرحلة ، يعني ، أحيانا ، خطابا موجها إلى أتباع جاكسون ، ويعني أحيانا أخرى مجرد خطاب للشعب ، للحركة الاجتماعية . وقد سمى منتقدو ديموقراطية جاكسون ، من دعاة إلغاء الرق ، حزبهم «الديموقراطية الحقيقية» ، وأطلقت المعارضة العمالية لتاماني هول Tammany Hall(*) في نيويورك على نفسها اسم الديموقراطية «العارية Shirtless » . وقد تعددت العلاقات العابرة للأطلسي بين «ديموقراطيي كل الأمم» : علاقات بين ناشطات من أجل حقوق المرأة ، وعلاقات بين دعاة إلغاء الرق ، - والتقى فريدريك دوغلاس Fredrick Douglass الميثاقيين ، مثلما فعل فريدريك إنغلز عندما كان في إنجلترا ، في أربعينيات القرن التاسع عشر - وكذلك علاقات بين الحرفيين الراديكاليين .

وقد اعتبرت الاضطرابات الثورية التي انفجرت في العام 1848 في مختلف أرجاء النظام الرأسمالي العالمي عملا من أعمال «الديموقراطية» . وقد تحدث توماس كارلايل عن «هذه الثورة الشاملة لسكان أوروبا ، التي تدعو نفسها ديموقراطية» ، وأشار فرانسوا غيزو François Guizot(**) إلى أن «الفوضى تتستر ، اليوم ، تحت كلمة الديموقراطية . . . إنها الكلمة السيدة والعالمية» . وإذا كانت الديموقراطية اسم الحركة ، فقد كان الانعتاق هو هدفها كما كان هو الطموح العظيم لتلك المرحلة : التي تمتد جذورها إلى نضال حركة إلغاء الرق من أجل تحرير المستعبدين ، وفي المعارك التي دارت أوائل القرن التاسع عشر لتحرير اليهود في أوروبا ، ولتحرير الكاثوليك في أيرلندا ، وأصبح «التحرير» الكلمة المفتاح في أوساط المدافعين الأوائل عن حقوق المرأة ، وفي أوساط الناشطين العماليين الأوائل . ويكتب ماركس ، عند تشكيل الاتحاد الأممي للعاملين «إن تحرير الطبقات العاملة يتعين أن تنجزه الطبقات العاملة ، بنفسها»[7] .

(*) هي جمعية سياسية واسعة النفوذ ، تأسست في القرن الثامن عشر وظلت تعمل حتى 1970 [المترجم] .

(**) استفاد الشيخ محمد عبده استفادة بالغة من كتابات هذا المؤرخ ، والخطيب ، ورجل الدولة الفرنسي ، بعد أن نصحه شيخه جمال الدين الأفغاني بقراءته وقدم له نسخا من أعماله [المترجم] .

لكـن ، في غضون عـام أو اثنين انهزمت الجمهوريـات الثوريـة ، وأودع قادة الميثاقيين السجون ، وصدر قانون «العبد الآبق» (Fugitive Slave Law) ، وتحولت الديموقراطيـة إلى حطام . وفي أعقاب الهزائم ، بدأت الديموقراطية تتشـظى . وإذ حاولت قلة من الشـخصيات النخبوية السياسـية أن تعيد رفع رايـة الديموقراطية ، يـرى المـرء ديموقراطيي الحركـة الاجتماعيـة يبدأون فـي الفصل بـين الديموقراطية السياسـية والاجتماعيـة ، بـين الديموقراطيـة البورجوازية والشـعبية ، وفـي تاريخ مبكـر ، فـي العـام 1845 ، كتـب مايـك والـش Mike Walsh ، وهـو الحـارس الأمين the tribune على ديموقراطية «المهمشـين» و«العراة» من الطبقة العاملة في نيويورك ، أنه «ما من رجل يسـتطيع أن يكون ديموقراطيا سياسيا حقيقيا ، من دون أن يكـون ديموقراطيا اجتماعيـا حقيقيا» . وفي العام 1851 ، سـخر ماركس وهو آنذاك في المنفى ، في إنجلترا ، من ادعاء رئيس الوزراء اللورد راسل بأن «ديموقراطية البـلاد . . . لها من الحق العـادل في التمتع بحقوقها ، ما للأمـراء أو النبلاء» ، لأن اللورد راسـل أعاد تعريف الديموقراطية باعتبارها «البورجوازية ، الطبقة الوسـطى الصناعيـة والتجارية ، «وباعتبارها «ديموقراطية» تحـب الملك ، وتحترم اللوردات ، وتحافظ على الأسقف»[8] .

وإذا كان «ديموقراطيـو جميـع الأمم» فـي العـام 1848 مؤسسـي الديموقراطيـة الحديثـة ، فـإن أحـدا منهم لم يعـرف الدولة البرلمانيـة التي تقوم على الاقتـراع العام ، التـي نربط بينهـا وبين الديموقراطيـة . فالدولة الديموقراطية لم يكـن لها وجود في أي مكان حتى منتصف القرن التاسع عشر ، فمن أين جاءت؟ ما العلاقة بين الديموقراطية والدولة الديموقراطية؟

الدولة الديموقراطية

الـدول الديموقراطيـة مؤسسـات شـابة ، لكـن معظمهـا يزعم لنفسـه نسبا أقدم 1688 ، و1776 و1789 : ليسـت الولايـات المتحـدة المكان الوحيـد الـذي نتخيل أن الديموقراطيـة تنبثـق فيـه مـن خطابيات ثـورة بورجوازية مؤسسـة . وفـي الواقع ، الدولـة الديموقراطيـة – الدولـة البرلمانيـة التـي تقـوم على الاقتـراع العام مـع حريات المعارضـة السياسـية – هـي ، كما يلاحظ رويـرت دال Robert Dahl فـي بداية كتابه

«عن الديموقراطية On Democracy» ، «من إنتاج القرن العشرين»[9] . وإن كان المؤرخون وعلماء السياسة يتجادلون حول تاريخ بلدان معينة ، وحول معايير الدولة الديموقراطية – مدى اتساع حق التصويت ، وحرية المعارضة ، والتغيير السلمي للنظم السياسية – فهناك اتفاق عام على أن دولة الاقتراع العام تظهر ، لأول مرة ، نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين ، ولا تظهر كدولة ذات وجود راسخ إلا بعد الحرب العالمية الثانية .

لكن يبقى أن الدول الديموقراطية غالبا ما تُدعى رأسمالية أو بورجوازية ، كما لو أنها خلقت ، وربيت ، وأعيلت من قبل الرأسماليين . وقد كتب بارينغتون مور Barrington Moore ، في العام 1996 يقول : «لا بورجوازية ، لا ديموقراطية» . ولم يكن ليخالفه الرأي إلا قليلون ، من اليسار أو اليمين[10] . وقد كان هذا التحليل ، تحديدا ، هو الذي أدى بتراث من تراثات الماركسية – اللينينية – إلى رفض ما دعاه «الديموقراطية البورجوازية» ، رفضا تاما . ولكن ثلاثة أرباع القرن من الدراسات العلمية – ترجع بداياتها إلى مقالة رائدة كتبها غوران ثيربورن Göran Therborn – أحدثت تحولا عميقا في فهمنا لجذور الدولة الديموقراطية . فالدولة الديموقراطية ربما تكون ظهرت في مجتمعات رأسمالية ، ولكن ليس لأن الرأسماليين خلقوها . الصحيح هو أن الرأسمالية تخلق الطبقات العاملة الكبيرة وتقويها ، وإذا استشهدنا بالتاريخ المقارن الرئيسي للدول الديموقراطية ، في أوروبا ، وأمريكا الشمالية ، وأمريكا الجنوبية ، فسوف نجد أن «الطبقة العاملة ، وليس الطبقة الوسطى ، كانت القوة الدافعة وراء الديموقراطية»[11] .

هذا التفسير للعلاقة بين حركات الطبقة العاملة – باعتبارها «الديموقراطية» ونشوء الدولة الديموقراطية يضيء العديد من الجوانب الرئيسية في تاريخ الديموقراطية . أولا ، فالقول إن تنظيم الطبقة العاملة لنفسها كان ذا أهمية مركزية بالنسبة إلى الديموقراطية يعطي دلالة على توقيت ظهور الدول البرلمانية ، التي تقوم على حق الاقتراع العام : فقد تحقق ذلك المكسب ، على نحو حاسم ، وليس على نحو لا يقبل النقض ، ليس في عصر رأس المال ، ليس في سنوات الرواج الكبير في خمسينيات وستينيات القرن التاسع عشر ، ولكن بعدها بنصف قرن ، نتيجة لتنظيم العمال في الحركات العمالية وفي الأحزاب الاشتراكية للأممية الثانية ، ومع إحياء حركة المرأة ، عبر النسوية

النضالية الجديدة، في الحملات من أجل حق الاقتراع. ويلاحظ ثيربورن، بحق، أن الديموقراطية البورجوازية كانت «الإنجاز التاريخي الرئيسي» للأهمية الثانية. ويعترف شومبيتر نفسه بذلك؛ فكتابه «الرأسمالية، والاشتراكية، والديموقراطية» ينتهي برسم صورة تاريخية تقريبية للأحزاب الاشتراكية.

ثانيا، على الرغم من أن نجاح الإصلاحات الديموقراطية اعتمد على قوة تنظيمات الطبقة العاملة - يرجع ضعف الديموقراطية في أمريكا اللاتينية، جزئيا، إلى الحجم الصغير، نسبيا، لطبقاتها العاملة - فمن الواضح أن العمال لم يكونوا أقوياء بما يكفي لأن يفوزوا بدول ديموقراطية، بقوتهم وحدهم، في أوروبا، أو أمريكا الشمالية، أو أمريكا الجنوبية. فقد كانت الانتصارات الديموقراطية تعتمد على التحالفات مع الطبقات الوسطى، سواء الحضرية أو الريفية، وكانت الطبقات الوسطى دائما حليفا متأرجحا. وقد اعتمدت الانتصارات الديموقراطية أيضا على ضعف أو اندحار الخصم الأكثر ثباتا في خصومته للديموقراطية، كبار ملاك الأراضي الذين كانوا يعتمدون على العمالة الزراعية الرخيصة. وقد فشلت الديموقراطية حيثما كان كبار ملاك الأراضي أقوياء بما يكفي للسيطرة على الدولة. وبالتالي فالتنمية الرأسمالية والديموقراطية مترابطان، لأن «التنمية الرأسمالية تضعف الطبقة العليا الزراعية وتقوي الطبقة العاملة»[12].

أما البورجوازية، وهي بعيدة عن أن تكون القوة الدافعة وراء الديموقراطية، فنادرا ما كانت حتى قوة إيجابية. ويعترف حتى علماء السياسة المعاصرون، المنبهرون، لأقصى درجة، بالديموقراطية الرأسمالية، بأن النخبة الرأسمالية ليسوا من أنصار الديموقراطية. بل يشير العديد منهم إلى أن الرأسماليين شديدو العداء للديموقراطية، لدرجة أن الديموقراطية السياسية لن يتيسر لها أن توجد وأن تزدهر، إلا في وجود حزب يميني قوي يحمي مصلحة النخبة، وإن كانت أقسام كبيرة من الحياة الاجتماعية والاقتصادية غير خاضعة للسيطرة السياسية، أي، وبتعبير آخر إن كانت قضايا العدالة الاجتماعية ليست على الأجندة. وفي غياب تلك القيود النخبة الرأسمالية ستساند الهجمات السلطوية على الديموقراطية. وكما أشار بيري آندرسون، ذات مرة، فإننا لم نشهد، بعد، انتقالا برلمانيا إلى الاشتراكية، لكننا شهدنا انتقالات برلمانية إلى الفاشية[13].

ثالثا، الجدل حول العلاقة بين تعبئة الطبقة العاملة والديموقراطية ليس فقط جدلا تاريخيا؛ فهناك دليل قوي على أن الطبقات العاملة واصلت دورها، كقوة دافعة، في عمليات التحول الديموقراطي في نهاية القرن العشرين. وعلى الرغم من أن قلة من أدبيات «التحول الديموقراطي» درست على نحو جدي عمال القرن العشرين، فدور نقابة تضامن البولندية، والاتحادات العمالية السوداء، في جنوب أفريقيا التابعة لـ«مؤتمر الاتحادات النقابية لجنوب أفريقيا COSATU»، وحزب العمال البرازيلي، وإضرابات منتصف التسعينيات من القرن الماضي في كوريا الجنوبية، يمكن أن توضح كيف أن تنظيم وتعبئة العاملين لا يزالان أساسيين لتأسيس الدول البرلمانية القائمة على الاقتراع العام[14].

وهذا التفسير يساعدنا أيضا على استخلاص شيء من المعنى من التقويمات الأمريكية المتناقضة للديموقراطية: فصامويل هنتنغتون يزعم أن الولايات المتحدة كانت أول دولة ديموقراطية، محددا التاريخ بالعام 1828 مع حق الاقتراع لأغلبية الرجال البيض فقط؛ ويعتبر ثيربورن وآخرون أن الولايات المتحدة هي الأخيرة بين ديموقراطيات المركز الرأسمالي، محددا ذلك بالعام 1970 بمنح الجنوبيين السود حق الاقتراع. فكيف نفهم هذا التزامن بين الأصالة والتراخي؟ لقد أدى توسيع حق الاقتراع شمالا مطلع القرن التاسع عشر بالفعل إلى خلق نوع من ديموقراطية صغار الملاك، شبهها المؤرخون بالديموقراطيتين في النرويج وسويسرا في آن معا. لكن الكيان القاري الأمريكي لا يكاد يحمل شبها من النرويج أو سويسرا، وما يبدو، من زاوية من الزوايا، أشبه بمؤسسات ديموقراطية مبكرة تستحق الإعجاب يبدو من زاوية أخرى أشبه باستثناء إقليمي عابر. وفي النهاية، ومعارضة التوسع في حق الاقتراع، في معظم أرجاء أوروبا، جاءت من مصدرين: من ملاك الأراضي القامعين للعمال، الذين عارضوا منح الفلاحين حقوقا سياسية، ومن الرأسماليين الذين عارضوا منح العمال حق التصويت. وكما يشير آليكساندر كايزر Alexander Keysar في دراسته عن تاريخ الحق في التصويت، فإن «الفلاحين الأمريكيين كانوا حالة خاصة: كانوا مستعبدين»، وبالتالي «كانوا مستبعدين من حسابات... الإصلاحات الانتخابية»[15]. فالجنوب لم يكن ديموقراطية، بل كان نظاما استبداديا يقوده ملاك الأراضي. وبالمثل، فطالما بقي عمال الصناعة

أقل، بكثير، من المزارعين في الشمال والغرب، فقد ظلوا جزءا صغيرا من الحسابات الانتخابية. والولاية الوحيدة التي فاق عدد عمال الصناعة فيها، في أربعينيات القرن التاسع عشر، عدد المزارعين - رود آيلند - استبعد عمالها من الحقوق السياسية. وقد أسفر نضال عمال رود آيلند من أجل الحق في التصويت، في الفترة من 1841 - 1842، عن تشكيل «مؤتمر شعبي» ودستور حكومة منفصلين وموازيين، تحديا شرعية حكومة الولاية - في وسعك، إن شئت، أن تسميها كومونة بروفيدنس(*). وأفضت المواجهة المسلحة، بسبب الخلاف حول السيطرة على ترسانة الولاية، إلى هزيمة دعاة الحقوق الانتخابية وسجنهم، وهو تاريخ يتوازى مع تاريخ الميثاقيين على الساحل المقابل للأطلسي. ويعد الناطق بلسان «تمرد دور» Dorr Rebellion مؤلف «خطاب حول الحق في انتخابات حرة» An Address on the Rights of Free Suffrage، وهو النجار سيث لوثر Seth Luther، واحدا من كبار المنظرين العوام حول الديموقراطية[16].

ومع إلغاء العبودية وتنامي طبقة من العمال المهاجرين، شهدت الولايات المتحدة نصف قرن من تقليص الحقوق الانتخابية، «تدميرا متصلا على المستوى الوطني، للحقوق الانتخابية»[17]. حتى بدايات القرن العشرين، لم تكن الولايات المتحدة دولة ديموقراطية؛ فالدولة الديموقراطية الراهنة، في الولايات المتحدة، جاءت نتيجة للتنظيم الذاتي لعمال الصناعة في مؤتمر المنظمات الصناعية CIO خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، والتنظيم الذاتي للأمريكيين السود في حركة الحقوق المدنية في الخمسينيات والستينيات من القرن. ومن سيث لوثر، الذي حارب من أجل الاقتراع في بروفيدنس، إلى روبرت موسيس Robert Moses وفاني لو هامر Fannie Lou Hammer، اللذين حاربا من أجل حقوق التصويت في المسيسيبي: كان هذا هو خط الديموقراطية، وليس المداخلات المناهضة للديموقراطية من جانب هاميلتون وماديسون.

وإذا فهمنا الرباط الطبقي التاريخي الوثيق بين الديموقراطية بمفهوم القرن التاسع عشر - الحركات الاجتماعية للعاملين - والمؤسسات الديموقراطية للانتخاب العام وحرية الاجتماع والكلام، فسوف نرى أيضا الخطأ الذي وقعت

(*) بروفيدنس هي عاصمة ولاية رود آيلند، وبالتالي فالمؤلف يلمح إلى تشابه ما مع كومونة باريس [المترجم].

فيه كثرة من الدارسين المعاصرين للديموقراطية الذين يقيمون فصلا مصطنعا بين الديموقراطية السياسية والديموقراطية الاجتماعية . فكما أن هناك ترابطا وثيقا بين قوة السياسات الديموقراطية وقوة منظمات الطبقة العاملة ، هناك أيضا ترابط وثيق بين قوة دولة الرفاه والقدرة على تعبئة الطبقة العاملة . وكما يلاحظ آليكساندر هيكس في دراسته القريبة العهد عن الديموقراطية الاجتماعية ورأسمالية الرفاه ، فإنه «حتى وإن لم تفتح الديموقراطية الباب على مصراعيه أمام التيار الهادر للمطالبات بالتوزيع على الجماهير ، فقد قامت بدورها كبوابة تحكم سمحت بتدفق غزير لإصلاحات تأمين المدخولات» . وهذه هي الحال ، حتى خارج نطاق دول الشمال الأطلسي : فباتريك هيللر Patrick Heller ، في دراسته ، قريبة العهد ، عن ولاية كيرالا ،

يشير إلى أنه تحت قوة دفع حركة عمالية ذات قاعدة عريضة نظمها الحزب الشيوعي ، فقد اتبعت الحكومات المتتالية في كيرالا ما يمكن اعتباره أنجح استراتيجية تنموية تقوم على إعادة التوزيع ، خارج العالم الاشتراكي . وقد كان بين التدابير المباشرة لإعادة التوزيع إصلاحات زراعية هي الأوسع نطاقا في شبه القارة الهندية ، وتدخلات في سوق العمل ، تضافرت مع التوسع في الحركة النقابية لدفع الأجور بكل من القطاعين الريفي وغير الرسمي ، إلى مستوى يعلو بكثير على المستويات في الإقليم . . . وتتفوق كيرالا ، إلى حد بعيد ، على كل الولايات الهندية الأخرى ، وفقا للمؤشرات المادية للعيش ، وتأتي لصلحتها كل مقارنة بالأمم الأكثر تقدما في آسيا .

وإذا كانت دولة الانتخاب العام هي الإنجاز التاريخي للديموقراطية الاجتماعية ، في منقلب القرن ، فقد كانت دولة الرفاه بما فيها من حقوق اجتماعية في تأمين المدخولات ، بمواجهة البطالة ، والإصابة ، والمرض ، والتقاعد ، والعيالة ، وما تمنحه من حقوق في التعليم العام الشامل ، العمل الذي أنجزته الديموقراطية الاجتماعية في عصر العوالم الثلاثة . ودور الحراك الاجتماعي في النضال من أجل الديموقراطية النسوية واضح بالقدر ذاته : فإذا كان حصول المرأة على حق الاقتراع الإنجاز التاريخي للموجة الأولى من الحركات النسوية ، فقد كانت الحقوق المتصلة بالإنجاب ، ومنها

حق الطلاق، ومنع الحمل، والإجهاض، هي الانتصارات الديموقراطية للموجة الثانية. وجود ديموقراطية يعتمد على «الديموقراطية the democracy»[18].

فكيف يتأتى إذن أن تعتبر الانتهاكات التي تعرضت لها الديموقراطية الاجتماعية - تسييج المشاعات، والهجوم على الحقوق الاجتماعية، وخصخصة المنافع العامة - طوال العقدين الماضيين «موجة تحول إلى الديموقراطية»؟ لماذا تعلو عقيرة المنظرين الديموقراطيين بالتغني بالمجتمع المدني، ذلك المجال الأكثر بعدا عن الديموقراطية؟

المجتمع الديموقراطي

يتمثل التناقض في الدولة الديموقراطية في أن توسيع المواطنة أُنجز عبر التقليل من قيمة السياسي والحد من سلطات الجمهور. وقد ذهبت المنظرة السياسية إيللين مايكسينز وود Ellen Meiksins Wood إلى أن هذا كان الإنجاز السياسي للفدراليين الأمريكيين: «كان المنتصرون المناهضون للديموقراطية في الولايات المتحدة هم من أعطى العالم تعريفهم للديموقراطية، وهو تعريف يجعل من إضعاف السلطة الشعبية أحد مكوناته الجوهرية». ذلك أن «تحرير» السوق من المجال السياسي - خصوصا سوق السلعتين اللتين نادرا ما اعتبرتا قابلتين للتصرف، وهما العمل والأرض - جعل الانتصارات في المجال السياسي جوفاء. وكما كتب المؤرخ العمالي ديفيد مونتغمري عن أمريكا القرن التاسع عشر: «كلما انفتحت الممارسة النشطة في الحكم أمام الشرائح الاجتماعية المعدمة، بدا أن قدرة المسؤولين المنتخبين على صوغ الإحداثيات الرئيسية للحياة الاجتماعية تتناقص... وقد ساعد تقلص مجال النشاط الحكومي وتعزيز السلطة القمعية للحكومة، معا، على هيمنة رجال الأعمال وأصحاب المهن»[19].

وهذا ما يمثل الآن جزءا أساسيا من نظرية الديموقراطية التي يروج لها «إجماع واشنطن»، الذي يصر على أن الديموقراطية الاقتصادية أو الاجتماعية لا علاقة لهما بالديموقراطية السياسية. والواقع أنهم يذهبون إلى أن صناعة القرار الاقتصادي لا بد من الحرص على عزلها عن السلطة السياسية، وعن الضغوط الشعبية التي تستهدف مقرطة، أبعد مدى، للمجتمع. ونتيجة لذلك، فإن كثرة من

الانتصارات التي حققتها الدول الديموقراطية الجديدة عبر العقدين الماضيين دمرتها قوى الخصخصة الرأسمالية . فالخصخصة ، أو ما تدعوه جماعة «ملاحظات منتصف الليل» التسييجات الجديدة ، تعني نقل الأراضي والصناعات المملوكة للدولة ، والمدارس العامة ، والخدمات العامة ، من مجال هو ديموقراطي بالإمكان ، إلى مجال يندر أن تنشأ فيه الديموقراطية ، مجال يطلق عليه ، من باب التلطف ، اسم «المجتمع المدني»[20] .

وكما يقول لنا كورس المعجبين بـ «المجتمع المدني» ، فهو مجال الحرية والديموقراطية ، مجال الاتحادات الطوعية والمشاركة المدنية ، خارج نطاق بيروقراطيات الدولة . وبالنسبة إلى توكفيل ، حرية الاتحاد هي جزء أساسي من الديموقراطية ، وقد ذهب إلى أن «الأمريكيين من كافة الفئات العمرية ، وكافة المراكز الاجتماعية ، وعلى اختلاف طبائعهم ، منخرطون ، دائما ، في تكوين الاتحادات» . وكتب يقول : «إذا كان للبشر أن يبقوا متحضرين ، أو أن يصيروا متحضرين ، فلا بد أن يتطور بينهم فن الاتحاد» . وقد كانت هذه أقرب نقطة من اشتراكية العصر بلغها توكفيل ، ذلك أن الاتحاد كان مرادفا شائعا للاشتراكية ، في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر . ولسوء الطالع ، كان عند هذه النقطة أن وقع توكفيل في خطأ مشؤوم بالدمج بين قراءتين لما أسماهما «الاتحاد الفكري والخلقي» و«الشركات الصناعية والتجارية» . وعند توكفيل ، وخاصة في قراءات الداعين إلى إحياء تراثه ، فالمشروعات الرأسمالية يُنظر إليها ، ببساطة ، كأحد أشكال «الاتحاد المدني» ، الذي لا غنى عن نشاطه الحر للحفاظ على المساواة وعلى الحرية : وهذا مصدر واحد للنظريات عن الرأسمالية الديموقراطية . ويمكن أن تجد القصور ذاته في التراث الألماني الذي أعطانا مفهوم المجتمع المدني : فالعبارة الألمانية Bürgerliche Gesellschaft تعني المجتمع المدني ، كما تعني ، أيضا ، المجتمع البورجوازي[21] .

لكن إذا كان للديموقراطية حدودها ، حتى داخل الدولة البرلمانية التي تقوم على الاقتراع العام ، وإذا كان من النادر أن تنفذ إلى ما وراء السلطة التشريعية لتبلغ المحكمة العليا ، أو الأجهزة البيروقراطية للخدمة المدنية ، فضلا عن منظومة الأمن الوطني ، فنادرا ما يكون لها وجود خارج الدولة . ووفق تعبير المنظر السياسي الإيطالي نوربرتو بوبيو Norberto Bobbio ، فإن «المشكلة الراهنة للديموقراطية لم

تعد تتعلق بـ «من» يصوت، بل تتعلق بـ «أين» يصوت[*]. «وإذا كنت تبحث، اليوم، عن إشارة دالة على نمو الديموقراطية في بلد ما فيجب ألا تنظر فقط إلى عدد الذين لهم حق التصويت، ولكن أيضا إلى عدد الأماكن المختلفة، بجانب المناطق التقليدية للسياسة، والتي يمارس فيها حق التصويت»[22]. ووفقا لهذا المعيار، فمازلنا نعيش في ديموقراطيات مقيدة للغاية. ويجد المرء القليل من الديموقراطية أو لا يجد أي ديموقراطية في مؤسسات المجتمع المدني، خصوصا في الشركات الصناعية والتجارية.

لقد كانت هناك نضالات من أجل مقرطة المجتمع المدني، خصوصا في مجال الشغل والنشاط الاقتصادي. وهناك سلسلة مهمة تحدّر عبرها الفكر الليبرالي والاشتراكي، شملت شخصيات مثل بيرتراند راسيل Bertrand Russell، وجون ديوي John Dewy، وروبرت دال Robert Dahl، طورت تصورات عن «الديموقراطية الاقتصادية»، و«الديموقراطية الصناعية»، من شأنها أن تتوسع في إجراءات الديموقراطية النيابية، لتصل إلى محل العمل. ولكن، بعكس التوسعات في حق الاقتراع، لم يتحقق سوى القليل من النجاح، في هذه الحقوق التي دعاها الأوروبيون «التقرير المشترك» co - determination. وقد كانت على أجندة الأحزاب الديموقراطية الاجتماعية الأوروبية، خاصة في السويد أواخر السبعينيات من القرن الماضي، لكنها سقطت ضحية للثورة المناهضة للديموقراطية الاجتماعية، التي أطلقها ريغان وتاتشر. وبعد ذلك بربع قرن، فإن هذه القضايا - إمكانيات السيطرة الديموقراطية على محل العمل وعلى عمليات الشغل، والسيطرة الديموقراطية على رأس المال وعلى الاستثمارات في الشركات، والانتخابات الديموقراطية لمجالس إدارات الشركات والجامعات، وبإيجاز، مقرطة المجتمع المدني - تكاد لا تبين، على الرغم من أنها ستكون على أجندة الديموقراطية، في القرن الحادي والعشرين.

وأحرى بنا أن نقول إن القوى المضادة للديموقراطية هي التي تقرر الأجندة في الوقت الراهن: فخصخصة المجالات العامة وتوسعة مجال السوق والمجتمع المدني لها تأثيرات عميقة، غير ديموقراطية، في حياة الناس. ومن أوجه التناقض أنه في مجال الاتحاد عند توكفيل - المجتمع المدني المتمثل في الشركات - يقع حق الاتحاد الحر، تحديدا، تحت

(*) يقصد أين يكون التصويت ضمن آليات تسيير الأمور. ليس في جهاز الأمن أو في المحكمة العليا مثلا [المترجم].

طائلة التهديد. وكما جاء في تقرير هيومان رايتس ووتش للعام 2000، فإن «حرية العمال في الدخول في اتحادات تتعرض لهجوم متصل في الولايات المتحدة، وغالبا ما تقصر الحكومة في النهوض بمسؤولياتها وفق معايير حقوق الإنسان الدولية لدرء مثل هذه الهجمات حماية لحقوق العمال». ويمضي التقرير إلى القول:

> *ملايين العمال محرومون على نحو جلي من حماية القانون لحقهم في التنظيم. ويعطل هذا الحق على نحو فعال المبدأ القانوني الأمريكي الذي يسمح لأصحاب العمل بالفصل الدائم للعمال الذين يمارسون حق الإضراب. ويوصّف القانون الأمريكي المساندة المتبادلة، بين العمال والاتحادات النقابية، المعترف بها في معظم أنحاء العالم، كتعبير مشروع عن التضامن، توصيفا متشددا باعتبارها عملا مؤثما من أعمال المقاطعة... [وهناك] ملايين العاملين بنصف الوقت، والمؤقتين، والمتعاقدين من الباطن، وغيرهم من العاملين «اللانمطيين» أو «الطارئين» الذين يحبط هذا الخلل القانوني حقهم في الاتحاد الحر*[23].

وفي اللحظة ذاتها التي كانت حركة العمال بمنزلة قوة محركة لـ «الموجة الثالثة» للتحول إلى الديموقراطية حول العالم، مرت الولايات المتحدة بردتين دراماتيكيتين في مجال حقوق العمال: الأولى هي سحق اتحاد المراقبين الجويين من قبل إدارة ريغان في العام 1981، وقرار المحكمة العليا في العام 1980 بخصوص جامعة يشيفا Yeshiva، الذي أوقف النشاط النقابي في الجامعة، منهيا عقدين من الانتصارات المثيرة التي حققتها الحركة العمالية في تنظيم العاملين في القطاع العام، وبين أصحاب الياقات البيضاء. وثانيا، العمال الأمريكيون فقدوا، عمليا، الحق في الإضراب، بقرار المحكمة العليا في العام 1983، في قضية بيلكناب ضد هيل Belknap v. Hale، وهو الحكم الذي مكن فيلبس دودج Phelps Dodge من فصل العمال المضربين فصلا دائما، إبان إضراب عمال المناجم في أريزونا. وطوال العقد التالي قضي على العمال المضربين بالفصل الدائم في كثير من الإضرابات الكبرى في مجال النقل (غرايهاوند، كونتيننتال آيرلاينز، إيسترن آيرلاينز)، وفي الصحف (شيكاغو تريبيون، نيويورك دايلي نيوز)؛ ومع حلول نهاية القرن، كانت الإضرابات قد اختفت بشكل جوهري من الولايات المتحدة[24].

ويلاحظ تقرير هيومان رايتس ووتش، للعام 2000، أن «الولايات المتحدة تكاد تكون الدولة الوحيدة التي تسمح بأن يفصل العاملون، الذين يمارسون حق الإضراب، فصلا دائما». ويروي التقرير قصة الدمار الذي حاق بالاتحادات النقابية ويحيوات الناس، مع توقيع الفصل الدائم على المضربين، في مدن مختلفة، من بويبلو، بولاية كولورادو، إلى جاي، بولاية ماين. ويجد التقرير، أيضا، أمثلة على عمال يتعرض حقهم في التنظيم للهجوم، في كل قطاعات الاقتصاد: من العمال السود في مصانع تحضير لحوم الخنازير في نورث كارولينا، إلى «عاملين مؤقتين - دائمين»(*) يعملون في مايكروسوفت، في الشمال الغربي، من المكسيكيين - الأمريكيين والعاملين المكسيكيين الزراعيين في بساتين واشنطن وفي حقول الفاكهة والخضر في نورث كارولينا، إلى المهاجرات الآسيويات واللاتينيات العاملات في ورش التعريق لصناعة الملابس في نيويورك، ومن العاملين بالتمريض في بيوت كبار السن، في فلوريدا، إلى العاملين في أحواض السفن في نيوأورليانز[25].

ويبدو أن هذه الهجمة على الحق في التنظيم ميزت أيضا المؤسسات «غير الربحية» للمجتمع المدني طوال العقد الأخير. وفي جامعة ييل، وهي أرض المعارك النقابية لأكثر من ثلاثة عقود، يواجه المعيدون والعاملون بالمستشفيات الجامعية، وهم يحاولون إقامة اتحادات، بمعارضة قوية وتهديدات رسمية وغير رسمية. وكما قالت ريبيكا روكيست Rebecca Ruquist، وهي معيدة بالقسم الفرنسي والمسؤولة بمنظمة العاملين الخريجين والطلاب (GESO)، أمام جمهور من ييل:

> *قمت بتدريس مادة اللغة الفرنسية 115 لفصلين دراسيين، ومادة اللغة الفرنسية 130 لفصلين آخرين، وتطلب الأمر العمل خمسة أيام من كل أسبوع لكل منهما، حيث توليت التدريس، وإعطاء الدرجات، وكل عمل تحتاج إليه الدورة، باستثناء تصميم المقرر الدراسي. وعندما أبلغت مدير الدراسات العليا في القسم الذي أنتمي إليه، قبل عام، بأني في سبيلي لأن أكون الرئيس التالي للمنظمة (GESO)، ظل يجادلني لمدة ساعة، بدعوى أني أضيع وقتي، وأن طلبة الدبلومات العليا الراغبين في أن يكون لهم اتحاد جاحدون. وعندما اقترحت في أحد الاجتماعات*

(*) هم العاملون بعقد مؤقت يتجدد، كل فترة، لمدة محددة [المترجم].

أن تتولى المديرة الراهنة لقسم الدبلومات العليا الدفاع عن طلابها أمام الإدارة ، جرتني إلى مكتبها لتلقي علي ، على انفراد ، محاضرة حول ضرورة الإبقاء على قضايا مدرسة الدبلومات العليا خارج اجتماعات القسم . وهددتني بالإشارة إلى دوري في المنظمة (GESO) في خطاب توصية لاحق . وقد رفض الأستاذان ، معا ، إعلان حيادهما إزاء عمل المنظمة (GESO) في القسم أمام طلاب الدكتوراه في اللغة الفرنسية . وهذا خطأ : إن تنظيم اتحاد لنا ، هنا ، هو حق لنا ، ويتعين أن تحترم هيئة التدريس ذلك . ويجب ألا تطلب إدارة ييل من الأساتذة إفشال الاتحادات النقابية لمساعديهم في التدريس . فجامعة ييل تحتاج إلى أكثر من مراعاة حرفية القانون ، هي في حاجة إلى مراعاة روح القانون[26] .

وبالمثل ، فقد قالت بيغ تاموليفيتش Peg Tamulevitch ، السكرتيرة في قسم السجلات الطبية ، التي تعمل في مستشفى نيوهيفن ، بجامعة ييل ، منذ ثلاثة وعشرين عاما :

انضممت إلى كثرة من العاملين معي بالمستشفى لتنظيم اتحاد ، فنحن نطلب تحسين العناية بالمرضى ، والأجور والمزايا ، لكن الأهم هو أننا نطلب الاحترام . وعندما كنت أوزع منشورات الاتحاد خارج المستشفى ، أخبرني ضباط شرطة مسلحون ، يستخدمهم مستشفى ييل - نيوهيفن ، بأني سوف أعتقل ، وأجبروني على التوقف . وهذا مجرد مثل واحد على تكتيكات التخويف التي يستخدمها المستشفى . أنا أهتم بديموقراطيتنا في أمريكا أعمق الاهتمام . والمعركة من أجل الديموقراطية ، في مستشفى ييل - نيو هافن هي معركة كل يوم[27] .

وتتردد أصداء حوادث كهذه ، في مجمل دراسات الحالة الموجودة في تقرير «هيومان رايتس ووتش» : «الاجتماعات» الفردية مع العاملين ، وكذلك استخدام الشرطة وقوى الأمن لتخويف المنظمين . ويدوس أصحاب العمل على القوانين على نحو منتظم ، وينتهكونها بالانتظام ذاته ، مادام مخالفو القانون لا يعاقبون . ووفقا لقانون العمل في الولايات المتحدة ، فأصحاب العمل الذين يدانون بتهم تتعلق بانتهاك حقوق العاملين لا يتعين عليهم سوى توجيه مذكرة يقولون فيها إنهم لن يعودوا إلى مثل ذلك .

ونادرا ما ينظر المحتفون بالاتحادات الطوعية للمجتمع المدني، وبمداولاته الديموقراطية، إلى المؤسسة الرئيسية في المجتمع المدني، وهي محل العمل. وبالمثل، فالاقتصاديون نادرا ما يتناولون يوم العمل: فالعمل والعاملون لا يظهرون في الاقتصاديات المعاصرة إلا في إطار «سوق العمل»[28]. وفي العالم الخيالي لاقتصاديات السوق الحرة، فنحن لا نعمل؛ نحن نبيع أيام أسبوعنا لكي نتمكن من شراء عطلة نهاية الأسبوع. والاقتصاديون لا ينهضون في الصباح ليتوجهوا إلى العمل؛ إنهم يذهبون إلى حيث يتفاوضون على مقايضة رأسمالهم البشري. ولكن بالنسبة إلى معظمنا، فالرأسمالية تبقى ما وصفه ماركس بقوله: «فوضى في التقسيم الاجتماعي للعمل، واستبداد في محل العمل»[29]. ذلك أن سوق العمل - الحصول على وظيفة - هي عالم فوضوي نسعى، قدر الإمكان، إلى تجنبه. وحقيقة الرأسمالية ليست السوق، بل يوم العمل، يوما بعد يوم. بل إن توكفيل، هو أيضا، أدرك أنه «بين العامل والسيد تتعدد العلاقات ولا يوجد اتحاد حقيقي». ويبقى محل العمل الاتحاد غير الحر الرئيسي في المجتمع المدني، من دون حريات مدنية أو حقوق، من دون حرية الكلام، وبقدر قليل من حرية الاتحاد، أو الاجتماع، أو الاعتراض[30].

ومع ذلك كله، فالنضال الصعب والمضني والمثبط للهمم، غالبا، الذي ينخرط فيه الناس بهدف التنظيم والتعبئة في محل العمل الخاص بهم، يظل، كما حاولت أن أبين، قوة الدفع الرئيسية وراء الديموقراطية. وللاتحادات النقابية مثالبها، شأنها شأن غيرها من المؤسسات، لكنها تبقى المؤسسات الأكثر ديموقراطية، في المجتمع المدني، كاتحادات طوعية ينتخب قادتها في انتخابات تنافسية، حيث يمكن تنظيم المعارضات، وحيث يمثل الناس العاديون أنفسهم. ونتيجة لذلك، فالاتحادات النقابية المفعمة حيوية ضرورية لديموقراطية مفعمة حيوية؛ وتدهور الاتحادات النقابية وانهيارها، كما شهدنا على امتداد العقود الأخيرة، هو تدهور وانهيار للديموقراطية.

وقد لقي تدهور المشاركة المدنية بين الأمريكيين في العقود الثلاثة الأخيرة قدرا كبيرا من الاهتمام؛ فكل واحد منا يلعب البولينغ وحده، بتعبير روبرت بوتنام Robert Putnam. ولكن، على الرغم من أن بوتنام يرى التدهور في عضوية الاتحادات النقابية كمظهر من مظاهر هذا التدهور في المشاركة المدنية، فهو لا يظهر اهتماما كبيرا بها، من دون حتى أن يلاحظ أن التدهور لم يكن طوعيا. فلم تكن هناك حملات منظمة ضد

إنشاء الناس لروابط البولينغ ؛ لكن قامت حملات منظمة ضد إنشاء الاتحادات النقابية . وفي جميع أنحاء البلاد ، رأينا هجمات متكررة - رسمية وغير رسمية - على محاولة التنظيم والاتحاد . وقد خصصت السوق ، بكل كفاءة ، الموارد اللازمة لازدهار صناعة الاستشاريين الإداريين المناهضين للاتحادات النقابية . وإذا كان العاملون بالتدريس في الدبلومات العليا لا يلعبون البولينغ وحدهم ، فذلك لأنهم يضربون معا[31] .

وفوق ذلك ، فالاتحادات النقابية هي شكل من أشكال قليلة من الاشتباك الاجتماعي التي لا تميل باتجاه المواطنين الأكثر ثراء . وغالبا ما يلاحظ منتقدو أدبيات الانخراط في العمل المدني أنه ، بما أن من يملكون قدرا أكبر من المال أو الوقت هم الأقرب إلى الانخراط في النشاط السياسي ، فيمكن أن تترتب على الانخراط في العمل المدني نتائج غير ديموقراطية . وقد اتجهت الحركة العمالية ، تاريخيا إلى تمكين الأقل قوة ، وإلى حماية حقوق أعضائها بممارسة ما دعاه والت ويتمان «الكلمة العظمى» في الديموقراطية : «التضامن»[32] . صحيح أن الاتحادات غالبا ما مالت باتجاه العمال الذين لديهم قدر أكبر من الكفاءات ، ومزيد من «القوة السوقية» ، خصوصا العمال البيض والعمال الذكور . لكن حركة العمل ناضلت لتجاوز التقسيمات التي خلقتها سوق العمل ، التقسيمات إلى «ماهر» ، و«غير ماهر» ، و«ياقة زرقاء» ، و«ياقة بيضاء» ، و«المشتغل» ، و«العاطل» ، و«عمل الرجل» ، و«عمل المرأة» ، و«العمالة البيضاء» ، و«العمالة الملونة» ، حتى تنشئ تحالفات تجعل من الضرر الذي يلحق بواحد ، ضررا يلحق بالجميع . وكل من يقرأ دراسات الحالة التي أجرتها هيومان رايتس ووتش عن العمال من السود ، واللاتينيين ، والنساء ، الذين يحاربون من أجل حقوقهم المتصلة بوظائفهم ، في وسعه أن يدرك السبب في أن الحق في التنظيم هو الآن قضية بالغة الأهمية بين قضايا الحقوق المدنية .

الحق في التنظيم هو المسألة الديموقراطية الأساسية في زماننا . فمائة مليون أمريكي يعملون ليعيشوا ، ولا يملكون أشكال الحماية الديموقراطية التي يؤمنها الاتحاد النقابي . ولن تتحقق مقرطة المجتمع المدني ، ولن يتم إحياء المساهمة المدنية ، من دون أن يفوزوا بالحق في التنظيم ؛ ولن يطرأ تغير على التفاوت في الثروات والمدخولات من دون ذلك التنظيم . ويبدو النضال من أجل الاعتراف بالتنظيم النقابي في ييل ، وكأنه شأن محلي ، يكاد لا يبين من الفرجة الضيقة المطلة على المشهد الديموقراطي

البعيد ، لكن الديموقراطية لم تكن أبدا سوى نضالات الناس العاديين ، في مواقعهم الراهنة وفي اللحظة الحالية .

لكن هذا أيضا جزء من نضال أوسع ضد القوى اللاديموقراطية للعولمة ، ضد ما يعرف في جميع أنحاء العالم بـ«النيوليبرالية» . التحويل الاستثنائي للملايين من شعوب الأرض إلى بروليتاريين ، على خط إنتاج كوني - تضاعفت الطبقة العاملة ، عالميا ، في السنوات الثلاثين الأخيرة[33] - من الممكن جدا أن يفضي إلى تجديد الديموقراطية . وقد نشأت عن هذا ، بالفعل ، نقابية جديدة في الحركة الاجتماعية ، كان روادها في ثمانينيات القرن العشرين عمال البرازيل ، وجنوب أفريقيا ، وكوريا الجنوبية ، وهي الآن تطلق شرر أشكال تنظيمية ونضالية جديدة للنساء العاملات في الماكيلات(*) maquiladoras ، حيث تُحضّر اللعب ، والمنسوجات ، والإلكترونيات للتصدير . ولم تكن احتجاجات أنصار البيئة والنقابيين ، «السلاحف وسائقي الشاحنات»(**) ، ضد منظمة التجارة الدولية ، في العام 1999 في سياتل ، سوى الجزء الأظهر للعيان من ديموقراطية القرن الجديد . وقد شهد العام الأول من القرن الجديد إضرابات عامة ، ضد برامج التقشف الحكومية في كوريا الجنوبية ، وجنوب أفريقيا ، والأرجنتين ، وأوروغواي ، ونيجيريا ، والهند : في الهند ، حيث خرج عشرون مليون عامل يوم 11 مايو من العام 2000 ، قال أحد قادة التظاهرات : «هذا إضراب ضد تسليم السيادة الاقتصادية للبلاد ، تحت ضغوط منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي»[34] ، تسليم الديموقراطية السياسية والاجتماعية للاستبداد الاقتصادي .

من الأمور البالغة الأهمية استعادة الديموقراطية من قبضة المناهضين للديموقراطية ، من قبضة أولئك الذين يقولون لنا إن الديموقراطية رأسمالية وأمريكية . وعندما نفكر في الديموقراطية ، فيتعين علينا أن نتذكر «الديموقراطية the Democracy» الحركات الاجتماعية للعاملين التي كانت القوة الدافعة وراء الديموقراطية الحديثة ، في مختلف أنحاء العالم . إن العمال هم الذي يتعين عليهم ، وفق تعبير ذلك البيان القديم أن«يكسبوا معركة الديموقراطية» .

(*) الماكيلات : هو الاسم المكسيكي لعمليات التصنيع في منطقة التجارة الحرة ، حيث تستورد المصانع المواد والمعدات المعفاة من الرسوم الجمركية [المحررة] .

(**) الأولى جماعة بيئية Turtles والثانية نقابة عمالية Teamsters [المحررة] .

12

جبهة ثقافية في عصر العوالم الثلاثة؟

«نحن نخطئ فهم اللحظة المعاصرة. إن سقطنا ضحية حنين إلى الثلاثينيات من القرن الماضي، وعجزنا عن رؤية شكل العمل والثقافة في عصر العوالم الثلاثة»

المؤلف

شهدت نهاية العقد التاسع من القرن العشرين اهتماما جديدا بالعمل والحركات العمالية في عالم الثقافة والفنون، واكتسبت كلمة المتكاسل slacker معنى جديدا داخل الكليات، بعد أن أطلقت لجان المبادرات الطلابية من أجل العمل (SLACs) موجة من الحملات المناهضة لورش العمل المعرّق، وتنظيمات النشاط النقابي الصيفي، و«حلقات تعليمية حول العمل». بل إن مجلة نيويورك تايمز The New York Times Magazine نشرت قصة غلاف عن «فتيان النقابات». ودعت واحدة من المجلات الصغيرة، في التسعينيات من القرن الماضي، وهي «بافلر» Baffler [المربك - المترجم] قراءها إلى إعادة اكتشاف «حقائق حياة العمل»، ونشرت

قصصا ومقالات عن النضالات العمالية . ومن الصعب أن نتذكر آخر مرة وضع فيها روائي أمريكي تقريرا غير روائي عن إضراب ، كما فعلت بربارة كينغسولفر Barbara Kingsolver في «التشبث بالخط» Holding to the Line ، أو زمنا تعاون فيه أستاذ جامعي للغة الإنجليزية مع مصور فوتوغرافي ليروي قصة العمال في مصنع للأثاث في نورث كارولينا ، كما فعلت كاثي ديفيدسون Cathy Davidson والمصور الفوتوغرافي بيل بامبيرغر Bill Bamberger ، في كتاب ديفيدسون «الإغلاق» Closing .

وقد كان هذا الثوران ، في جانب منه ، صدى لوعد بالتغيير في الحركة العمالية ذاتها ، يرمز إليه بانتخاب مرشحي «الصوت الجديد» لزعامة «فدرالية العمل الأمريكية AFL » – مؤتمر المنظمات الصناعية CIO» . لكن بدا أنه أيضا علامة على تحول أوسع في المجتمع الأمريكي . فكثير ممن تشجعوا بظهور ومضة من ثقافة تنتبه إلى وجود العاملين ومنظماتهم ، وتكرمهم ، بل تتجادل حولهم ، بدا لهم أن هذه علامة تصالح نهاية جيل عاش الانقسام بين العمال والمثقفين ، بين الاتحادات النقابية والفنانين . ويذهب ستيف فريزر Steve Fraser وجوشوا فريمان Joshua Freeman في تقديمهما لـ «الديموقراطية الباسلة» Audacious Democracy – المجلد الذي نشأ عن الدورة التعليمية حول العمل ، في كولومبيا – إلى أنه ، قبل 1948 «تبنى عالم من الكتاب ، والفنانين ، والمثقفين مسألة العمل ، كأمر يخصهم ، واعتبروا الطموحات المعنوية للحركة العمالية قضية مشتركة . . . لكن ذلك التحالف ذوى فيما بعد ، واختفى من مسرح الحياة العامة ، قرابة نصف القرن» . ويختلف الناس حول أسباب الطلاق – يؤكد بعضهم الاستجابة الرجعية من جانب «فدرالية العمل الأمريكية – مؤتمر المنظمات الصناعية» بقيادة ميني(*) إزاء التنظيمات الذاتية للسود ، وإزاء الحركة النسوية ، وغزو فيتنام ؛ ويشير آخرون إلى تعالي اليسار الجديد على العمال ، وإلى نشوء سياسات الهوية ، ويسار ثقافي أو يسار معني بأسلوب الحياة lifestyle – لكنهم يميلون إلى الاتفاق على حقيقة التباعد . وطوال القسم الأعظم من عصر العوالم الثلاثة – أواخر الأربعينيات حتى أواخر الثمانينيات من القرن الماضي – بدا أنه لاعلاقة بين العمل والثقافة . لم تكن هناك «جبهة ثقافية» ، إذا استخدمنا عبارة المرحلة الأسبق لاتحاد المنظمات الصناعية[1] .

(*) جورج ميني George Meany (1894-1980) الشخصية الوطنية والمحارب ضد الفساد والمناهض للشيوعية ، وقد هيمن على الحركة النقابية الأمريكية لعقدين من الزمان في منتصف القرن العشرين [المترجم] .

لكـن هل هذا دقيق؟ هـل العلاقة بين العمل والثقافة ، إبـان فترة الحرب الباردة ، مجرد قصـة حرب باردة بين العمل والثقافة ، بين ديناصـورات ميني والثقافة المضادة في الستينيات ، بين أصحاب الخوذات (*) والهيبيين ، عودة لانهائية لسرد قصة معركة «كلـه فـي العائلـة» All in the Family (**) بين آرتشـي بانكـر وزوج ابنته الأحمق؟ وهـل كانـت النزعة العماليـة الجديدة في تسـعينيات القرن الماضي رد فعـل متأخرا لما يسـمى سياسـات الهوية عند اليسـار الجديد ، عودة إلى الطبقة والعمل ، بعد انعطافة نحـو العرق والجندر ، كما تشـير كثرة من المعلقين الأقرب عهـدا إلينا؟ لا أظن ذلك ، ونحـن نخطئ فهم اللحظة المعاصرة إن سـقطنا ضحية حنـين للثلاثينيات ، من القرن الماضي ، وعجزنا عن رؤية شكل العمل والثقافة ، في عصر العوالم الثلاثة .

مـن الواضـح أنه كانت هناك قطيعة في العـام 1948 ، لأن الحرب الباردة بدأت بتوجه قوي وناجح نحو تقسيم وتطهير كل من العمل والثقافة . أصبحت الحرب الصليبية المناهضة للشيوعية حربا أهلية في الحركة النقابية ، وفي المؤسسات الثقافية القوية (مؤسسات النشر ، والمدارس والجامعات ، وسـتوديوهات البث الإذاعي والمتلفز ، وسـتوديوهات السـينما) . وانهارت الجبهة الثقافية – التحالف بين الكتاب والفنانين ، والحركة العمالية الذي قام بقوة موجة التنظيم التي خلقها مؤتمر المنظمات الصناعية في مجال صناعات النسيج وصناعات الأشغال المعدنية – أمام القوائم السوداء ولجان التفتيش التابعة للكونغرس . وبدا أن مسيرة تقـدم العمال قد توقفت ؛ وقد وصلت كثافة النشـاط النقابي فـي الصناعة ذروتها في العام 1953 ، ثم دخلت في تدهور متصل . وفي السـنوات الأولى للحرب الباردة ، انحصرت صورة العمل والعاملين في الثقافة الشعبية بالولايات المتحدة في منطقة واقعة بين أفلام عن الفاسدين في الحركة النقابية ، وصور «طبقة متوسطة» من أصحاب الياقات الزرقاء حديثي العهـد بالازدهار ، وهي الصور التي هاجمها الروائي هارفي سـوادوس Harvey Swados في العام 1957 ، باعتبارها «خرافة العامل السعيد»[2] .

وفوق ذلك ، أوائل الفنانين والمثقفين من اليسـار الجديد اسـتجابوا بالفعل لنداء عالم الاجتماع سي رايت ميلز الذي طالب بالتخلي عن «ميتافيزيقا العمل» وهي ذاتها فكرة أن «الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسـمالية المتقدمة» هي «العامل التاريخي» وراء التحول

(*) إشارة لعمال البناء وعمال المناجم وأمثالهم [المترجم] .

(**) مسلسل كوميدي أمريكي متلفز ، من سبعينيات القرن الماضي [المترجم] .

الاجتماعـي . وليـس هناك مثـال لافت أكثر مـن بيتي فريـدان . وكما بينت سـيرة دانيل هوروفيتـز ، فبعـد أن حولت فريدان نفسـها ، من مفكـرة عمالية مخلصة فـي أربعينيات القـرن العشـرين لتصبح الصـوت الذي يقود الحركة النسـوية في السـتينيات ، أصبح من النادر أن تشـير إلى العمل . وتلاشـت ، في المشـهد العام صورة العامل الذي كان يصور بقبعة خلال فترة الكساد مع رداء سروالي [أوفرول – المترجم] ، ولم تعد الجبهة الثقافية ، لثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي ، إلى الظهور مرة أخرى[3] .

وبمعنـى مـن المعاني ، لـم يكن ميلز وفريدان والناشـطون الشـباب مـن الحركات الاجتماعيـة لليسـار الجديـد مخطئـين ؛ لقـد شـهدوا بالفعل إعـادة صـوغ الطبقات العاملة . وشـاهد الراديكاليون من اليسـارين القديم والجديد مـا تصوروا أنه «تبرجز» emboursoisement – بتعبيرهـم – الطبقة العاملة : انتقال عائلات «المسعى المشترك UE» و«جماعـة الاتصـال الصناعـي ILG» ، و«عمـال صناعـة السـيارات المتحديـن UAW» إلـى الضواحـي الجديـدة ، وظهـور التعليـم العالـي للجماهيـر ، ووظائـف الياقـات البيضاء غير العمالية ، كما هو واضح ، لأطفالهم ، وتسـرب أذواق ولكنات الطبقات الأدنى إلى الإعلام الجماهيري المتلفز لـ «الطبقة الوسـطى» وإلى الكليات . وفـوق ذلك ، لاقـى راديكاليو الجبهة الشـعبية واليسـار الجديد صعوبة فـي الاعتراف بالهجـرات الضخمـة من الجنـوب ، باعتبارها طبقة عاملة جديدة : كانـوا الفقراء في «أمريـكا الأخـرى» Other America لمايـكل هارينغتـون Michael Harrington ، شهداء الحقوق المدنية في بيرمنغهام وأكسفورد ، هوامش المجتمع الميسور .

وهـذا لأن الصـور الطبقية تعيش أطول ممـا تعيش الطبقات في الرأسـمالية . وفي حـين يواصل الاقتصاد الرأسـمالي إعادة صوغ محـلات العمل ، والفئات السـكانية العاملـة ، بتدمير الصناعـات ، قوى العمل «القديمة» ، مع اجتـذاب عاملين جدد من مختلـف أنحاء المعمورة ، ونقل المصانع لمناطق جديـدة ، فإننا نبقى في قبضة الخرائط الطبقيـة التي ورثناهـا عن العائلة ، والمدرسـة ، والأفلام السـينمائية . وقد بقي الناس يظنـون أن الطبقـة العاملة الأمريكية أيرلندية ، حتى بعد أن لم يعد هذا صحيحا بوقت طويل : وهذا هو السبب في أن جاك كونروي Jack Conroy وجيمس فاريل James Farrell كانـا الكاتبـين الوحيديـن اللذيـن قوبلا باعتـراف فـوري باعتبارهما «كاتبين بروليتاريـين» ، في ثلاثينيات القرن العشـرين . وبالمثل ، فإن صورة فترة الكسـاد عما

«يبدو عليه العمال» حدث بجيل من الأمريكيين ، في فترة ما بعد الحرب ، إلى أن يروا في تحول الطبقة العاملة ، كما فهمها مؤتمر المنظمات الصناعية ، وتراجعها ، انقلابا طبقيا تاريخيا نوعيا ، مثل اختفاء الطبقة ذاتها واختفاء «مسألة العمل» .

لكن عندما ننظر من موقعنا عند نهاية القرن ، فاللافت في عشريات الحرب الباردة ليس اختفاء العمل ، في شكله إبان فترة الكساد ، بقدر ماهو ظهور طبقة عاملة جديدة ، في قلب سياسات الهوية ، أو بمزيد من الدقة ، سياسات التحرر . أولا ، فالهجرة المذهلة للسود وبيض الجنوب ، إلى الشمال والغرب ، إبان الحرب العالمية الثانية وبعدها - أكبر هجرة داخلية في تاريخ الولايات المتحدة - حولت التكوينات الطبقية والعرقية الأمريكية . وقد كانت الموسيقى الشعبية أول من سجل هذا الانقلاب ، بعد أن أصبحت الموسيقات الجنوبية ، التي كانت تسوق ، من قبل ، كتسجيلات «عرقية» و«جبلية» ، معروفة على المستوى الوطني ، بأسمائها الجديدة ، مثل «إيقاع rhythm ، و«أنغام حزينة» blues (*) ، «ريفية» country (**) وغربية western (***) و«روك آند رول» وحلت محل أنغام «تين بان آلي» Tin Pan Alley (****) «وقد تحددت ملامح سنوات الحرب الباردة بالانقسام الثقافي الهائل بين أتباع فرانك سيناترا ، ابن الطبقة العاملة في مدينة هوبوكن ، والأمير المتوج للطبقة العاملة التي مثلها اتحاد المنظمات الصناعية ، وأتباع إلفيس بريسلي ابن المزارعين بالمحاصصة في المسيسيبي . وبنهاية الثمانينيات من القرن الماضي ، أصبح من الممكن تبين «الطابع الجنوبي» للثقافة الأمريكية - ولثقافة الطبقة العاملة الأمريكية - عندما ظهر جيسي جاكسون ، مع الائتلاف المتنوع الذي قاده ، وبجواره ستيفي واندر ، من جهة ، وويلي نيلسون ، من الجهة الثانية .

ثانيا ، الهجرة من آسيا وأمريكا اللاتينية - التي صاغتها التدخلات الأمريكية في كوريا ، وفيتنام ، والكاريبي ، وأمريكا الوسطى ، والتي انطلقت بعد قانون الهجرة في العام 1965 - غيرت ألوان البشرة ، والثقافات ، واللغات بين العمال الأمريكيين .

(*) شكل من الموسيقى التي تعود أصولها إلى مجتمعات الأمريكيين السود في الجنوب الأمريكي ، نهايات القرن التاسع عشر ، ومن مصادرها الترانيم الدينية ، وأغاني العمل [المترجم] .

(**) موسيقى شعبية أمريكية ، ظهرت في عشرينيات القرن الماضي ، كتطور للموسيقى الشعبية البيضاء في الجنوب الشرقي ، وأغنيات رعاة البقر في الغرب .

(***) أغاني المستوطنين البيض في غرب الولايات المتحدة وكندا [المترجم] .

(****) مجموعة سيطرت على أسواق الموسيقى الأمريكية نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين المترجم [المترجم] .

وقد كان لمصانع كاليفورنيا ، العاملة في الصناعات الزراعية ، تاريخ طويل في توظيف المهاجرين اللاتين والآسيويين ، وهكذا أصبح نضال عمال المزارع ، لكي تعترف بهم الاتحادات النقابية ، علامة على نقطة تحول في تاريخ العمل في أمريكا . وأدت المسيرة ، من ديلانو إلى ساكرامنتو ، وحملات التضامن - مقاطعة الكروم والخس - إلى بروز النضال العمالي في مقدمة الحركات الاجتماعية . وأصبح سيزار تشافيز Cezar Chavez أهم أيقونة عمالية في ستينيات القرن الماضي ، بما يشبه إلى حد كبير وضع هاري بريدجز Harry Bridges في الثلاثينيات من القرن ذاته ، وأصبح كتاب مثل جون غريغوري دان John Gregory Dunne وبيتر ماتيسين امتدادا لتراث شتاينبك ، إذ نشروا سرديات شهود عيان للإضراب . وأطلق عمال المزارع المتحدون ، أيضا ، شرارة نهضة ثقافية في تشيكانو ، مع انتقال المسرحيات الساخرة ذات الفصل الواحد actos التي قدمها لويس فالديز Luis Valdez و«مسرح الفلاحين» El Teatro Campesino (وهما المقابل لكليفورد أوديتس Clifford Odets ومسرح الجماعة Group Theater في ستينيات القرن العشرين) من مرموزات الإضرابات إلى أفلام مثل «حلة من الفرو» Zoot Suit و«لابامبا La Bamba» .

وأخيرا ، فإن واحدا من أهم موروثات الستينيات من القرن الماضي ، وإن جرى تجاهله ، كان الحراك العمالي الخفي - الموجة الهائلة من التنظيمات النقابية من قبل أصحاب الياقات البيضاء ، وقطاع الخدمات ، والموظفين في القطاع العام ، خاصة النساء . وإذا كان قانون الإنعاش الاقتصادي الوطني الذي أصدره فرانكلين روزفلت في العام 1933 قد أطلق عقدين من العمل النقابي الصناعي ، فإن الأمر التنفيذي الذي أصدره جون كنيدي في العام 1962 ، بإعطاء الموظفين الفدراليين حق التفاوض الجمعي ، أطلق عقدين من نشاط نقابي جديد ، وثيق الارتباط بالنضالات من أجل تحرير السود وتحرير المرأة ؛ وإضرابات عمال الوقاية الصحية في ممفيس في العام 1968 ، وإضرابات مستشفى تشارلستون في العام 1969 ، لها من الأهمية المركزية ، في تاريخ الستينيات ، مثل ما كان لاحتجاجات فلينت Flint sit - downs في تاريخ الثلاثينيات ؛ وبانتصاف السبعينيات كان 48 في المائة من العاملين في مجال الوقاية الصحية العامة ، و42 في المائة من المستخدمين في المستشفيات العامة ، أعضاء اتحادات نقابية[4] .

صحيح أن نضالات العمال في الستينيات، والسبعينيات، والثمانينيات من القرن العشرين كانت - شأن النضالات العمالية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن ذاته - موضع تجاهل عادة من قبل التيار الرئيسي للميديا والمؤسسات، لكنها تركت في الثقافة الأمريكية أثرا أعمق مما يُعتقد، غالبا. ومازال الوقت مبكرا لدرجة لا تسمح بتلخيص واثق للسياسات الثقافية لذلك التدفق الاستثنائي للحركة النقابية لذوي الياقات البيضاء، التي خلطت العمالية بالنسوية - الطبقة التي تعمل من التاسعة حتى الخامسة. وقليلون هم الذين تيسر لهم أن يتبينوا الدلالات الثقافية للإضرابات الأكثر شهرة في تلك الفترة - إضرابات لاعبي البيسبول. والتواريخ الشخصية لأولئك الذين شاركوا في إضرابات عمال الوقاية الصحية، وفي إضرابات العاملين في المستشفيات، وفي إضرابات المعلمين، وإضرابات البريد، وهي إلى سبيلها الآن إلى أن تدون. وفهمنا لشكل جبهتها الثقافية، «الثقافة البروليتارية» في «عصر موسيقى السول» age of the soul (*)، لا يزال بسيطا، لكن الانقسام الواضح بين نضالات العمل هذه وبين فناني الثقافة المضادة سوف يتبين، بمرور الوقت، حسبما أتصور، أنه تقسيم وهمي. ولننظر إلى شخصية مثل بربارة غارسون Barbara Garson، وهي من قدامى المحاربين في حركة بيركلي لحرية الكلام Berkeley Free Speech Movement، ومؤلفة العمل الكلاسيكي الساخر المناهض للحرب «ماكبيرد» Macbird، والتي تحولت عن العمل في المسرح الطليعي، إلى جمع شهادات عن حالة العمل المعاصر، في كتب مثل «اليوم بكامله: المعنى وضياع المعنى في العمل الروتيني All Livelong Day: The Meaning and Demeaning of Routine Work و«محل العمل الإلكتروني المعرّق» The Electronic Sweatshop. وبالمثل، فإن كتاب سينثيا يونغ Young Cynthia، الذي يصدر قريبا (**)، والذي يعالج الثقافات السياسية ليسار العالم الثالث - من الأفلام الوثائقية في شريط الأخبار في العالم الثالث، إلى المبادرات الثقافية للعام 1999، واتحاد عمال الصحة وعمال المستشفيات، الذي تسانده الفنانتان الناشطتان روبي دي Ruby Dee وأوسي ديفيس Ossie Davis -

---

(*) نوع من الموسيقى، ظهر نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن الماضي، ويمزج الموسيقى الدينية عند الأمريكيين السود بموسيقى الإيقاع والبلوز [المترجم].

(**) ظهر الكتاب بالفعل في العام 2006 بعنوان:

Soul Power: Culture، Radicalism، and the Making of a U. S. Third World Left

يبين ، بوضوح ساطع ، كيف أن معارك العمال ، ونضالات الحقوق المدنية ، وسياسات التضامن المناهضة للإمبريالية ، امتزجت في ثقافة السول والسالسا(*) .

ومن فيلم «ملح الأرض» Salt of the Earth (1953) عن إضراب عمال المناجم الأمريكيين المكسيكيين ، والذي أنتجه صناع الأفلام المسجلون على القائمة السوداء ، إلى «أخيرا وصلني الخبر» Finally Got the News ، الفيلم الوثائقي الكلاسيكي ، الذي أنتجته رابطة العمال الثوريين السود في ديترويت في العام 1970 ، فقد تميزت صناعة الفيلم بعرضها لنضالات العمال في عشريات الحرب الباردة ، وهذا التراث يتواصل عبر بربارة كوبل Brabara Kopple ، وجون سايلز John Sayles ، وتشارلز بيرنت Charles Burnett ، وغريغوري نافا Gregory Nava ، ومايكل مور Michael Moore . بل إنه حتى أفلام هوليوود لم تنج من هذه العدوى . ومن الصعب أن تفكر في أي فيلم هوليوودي ، من العصر الذهبي للاستديوهات في ثلاثينيات القرن العشرين ، قدم نضالات العمل بالقوة التي قدمت بها في «نورما راي»Norma Rae(1979) ، و«من التاسعة حتى الخامسة» 9 to 5 (1980) ، و«سيلكوود» Silkwood (1983) . ويدور الفيلمان «نورما راي» و«سيلكوود» حول تنظيمات نسائية وحملات نقابية حقيقية : فيروي «نورما راي» حكاية المناضلة النقابية كريستا لي Crysta Lee و«اتحاد عمال النسيج والملابس المجمعة» لتنظيم عمال معامل جي بي ستيفنز J. P. Stevens للنسيج ؛ كما يروي «سيلكوود» النضالات التي انتهت بوفاة الناشطة كارين سيلكوود Karen Silkwood وهي تعمل من أجل صحة وسلامة العاملين في مجالات النفط ، والكيماويات ، والمواد النووية .

ويعد «نورما راي» ، الذي أخرجه المخرج مارتين ريت Martin Ritt ، وله جذور في الجبهة الثقافية في ثلاثينيات القرن العشرين ، العمل الأقرب إلى رؤية العمل المرتكزة إلى المصنع عند الجبهة الشعبية . أما «من التاسعة حتى الخامسة» فقد كان ، في المقابل ، كوميديا صاخبة حول العمل المكتبي الجديد الذي حل محل المصنع ، حيث تختلط أوهام الانتقام المتخيل من رئيس المكتب مع طوبويات حول تحول المكتب : فالسكرتيرات يدرن المكتب ، ويرتبن لاقتسام الوظائف ، وللمرونة في المواعيد ، ولإنشاء مركز للرعاية [لأطفال العاملين – المترجم] في أثناء النهار . ويقوم الفيلم

(*) السالسا اسم شامل لكل الموسيقات الكوبية الشعبية التي اكتسبت شهرة خارج كوبا [المترجم] .

على خبرات وحكايا من موظفين كتابيين - قال منتج الفيلم ، فيما بعد ، إنه صُنع في صورة كوميدية ، بسبب التخيلات المُضحكة والعجيبة التي تدور حول الانتقام من الرئيس ، كما وصفها العاملون . وطاقم الممثلين ، الذي يعد مفاجأة ، كان في حد ذاته علامة على أن وجه الطبقية يتغير : فلم تكن جين فوندا فقط ابنة هنري فوندا الذي كان أيقونة في زمن الكساد الكبير (وهو من لعب دور توم جود في فيلم «عناقيد الغضب») لكنها كانت أيضا من أبرز الناشطات المناهضات للحرب ، في اليسار الجديد بهوليوود ؛ وكانت ممثلة الكوميديا ليلى توملين ، ابنة نازح من مقاطعة كنتاكي الجبلية إلى ديترويت (كان أبوها صانع عدد في مصنع للنحاس) ، وقد كانت بدايتها في المسرح الراديكالي في ستينيات القرن الماضي «ديترويت آنستيبل كوفيهاوس» Detroit Unstable Coffeehouse [مقهى غير المتزنين في ديترويت - المترجم] قبل أن تظهر في الكوميديا المتلفزة ، في دور عاملة البدالة إرنستين ؛ ودوللي بارتون Dolly Parton ، ابنة المزارع بالمحاصصة من تنيسي ، التي بدأت منشدة للتراتيل الكنسية في طفولتها ، ثم أصبحت المغنية الرئيسية في الموسيقى الريفية أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين ، بسلسلة من الأغنيات التي جسدت نسوية ناشفيل .

ظهرت هذه الأفلام في نهاية عقدين من تقدم الحركة العمالية ، التي أوقفتها الحرب الباردة الثانية التي شنها ريغان ، وتبدو هذه الأفلام ، بأكثر من معنى ، بعيدة عنا ، مثل «على الواجهة البحرية» On the Waterfront (1954) ، وهو فيلم آخر حافل بالتناقضات ، ظهر في نهاية فترة من فترات تقدم الحركة العمالية . وأسفرت نهاية الحرب الباردة - نهاية عصر العوالم الثلاثة ، عندما بدا أن العالم منقسم إلى عالم أول ، وثان ، وثالث - عن اقتصاد عالمي جديد ندعوه مجازا بالعولمة ، وهو اقتصاد يواصل التدمير الخلاق للعمل والعاملين ، في تقسيمات دولية جديدة للعمل ، فإعادة اكتشاف العمل ، في العقد الأول من القرن العشرين ، لم تكن إعادة اكتشاف للطبقة العاملة ، ممثلة بمؤتمر المنظمات الصناعية ، لم تكن يقظة مماثلة ليقظة ريب فان وينكل (*) RipVan Winkle نبهت إلى الأفكار التي ظهرت في الثلاثينيات من القرن العشرين ، عن أولية الطبقة ؛ والأقرب إلى الدقة أنها كانت اعترافا بطبقة عاملة جديدة تكونت بفعل التحولات الهيكلية والهجرات في عقود الحرب الباردة ،

(*) بطل قصة قصيرة كتبها واشنطن إيرفنغ العام 1819 [المترجم] .

وهـي حالـة جديدة سـعى الفنانـون والمثقفون فـي حـركات التحرر إلى سـبر غورها وتصويرهـا . فالعالـم بعد الفـوردي للمدن التي غـاب عنها الطابـع الصناعي ، مدن الفصل العنصري ، التي تسـيطر على فضائها الجامعات والمستشـفيات ، تسكنه طبقة عاملـة من شـريحتين : فمن ناحيـة ، هناك العاملـون المنظمون نقابيـا ، من أصحاب الياقات البيضاء والمهنيين ، الحاصلين على تعليم يفوق تعليم بقية السـكان ، والأقرب إلى أن ينظروا إلى عملهم باعتباره مسيرة مهنية أكثر مما هو وظيفة ؛ ومن ناحية أخرى ، هناك طبقة عاملة يغلب عليها السـود ، واللاتينيون ، والآسيويون الذين يكدحون في مشـاغل معرّقـة لا تخضع لتنظيم نقابـي ، وتؤمّن الاحتياجات الوطنية الأساسـية من الرعاية والغذاء ، من مصانع تحضير الفراريج إلى مطابخ المطاعم .

وإذا كان مقيضـا لجبهـة ثقافيـة جديدة أن تنشـأ ، فـإن الأمر لن يتوقـف فقط على التنظيـم الذاتي للعاملين في صناعة الثقافة ، المسـتخدمين بعقود من الباطن الذين تم تقليص عددهم ، لكنه سيتوقف أيضا على التضامن بين شرائح الكتاب ، والفنانين ، والمعلمـين ، والمهنيين ، الذين سـينضمون إلـى العاملين بنصف الوقـت ، والمؤقتين ، والمهاجرين في المطاعم المعرّقة وفي مصانع الملبوسات المعرّقة ، بمختلف أنحاء البلاد . وهـذا التضامـن لا يتحقـق بمجرد تجـول الروائي بين المضربـين ، ولا بالتـزام الباحثين والفنانـين بقـرارات المقاطعـة ، ذلك أنه لكي تنشـأ جبهـة ثقافية جديدة لـن يكون في وسـعها إعادة تدوير الصور القديمة عن العمل ، ولا مخزون الشـخصيات مثل آرتشي بنكـر Archie Bunker أو حتـى هومـر سيمبسـون Homer Simpson (*) . فلطالما كان الكتاب ، والموسـيقيون ، والفنانون مسـؤولين عن الحكايا والصـور التي نرى بها العالم : إنهم القادرون على إعادة رسـم الخرائط للطبقات ، وللأشغال ، وللعاملين ، وهـي الخرائـط التي نحملهـا حيث ذهبنا مـن دون وعي ، وهي التي تسـمح لنا برؤية أشـكال جديدة مـن النضال والتضامن في أماكن لن نفكر أبـدا في أن نبحث فيها عن هذه الأشكال الجديدة .

(*) شـخصية خيالية من المسلسـل المصور ذائع الصيت «آل سيمبسـون» The Simpsons ، وهي تجسـد ، بشـكل كوميدي ، رب أسرة يعمل في محطة نووية بمدينة سبرنغفيلد [المحررة] .

الهوامش



(1)

(1) Francis Mulhern, **Culture/Metaculture** (London: Routledge, 2000); Terry Eagleton, **the Idea of Culture** (Malden: Blackwell, 2000).

(2) Immanuel M. Wallerstein, the Essential Wallerstein (New York: New Press, 2000), 133.

(3) هذا التفسير للثقافة الذي تبنى منهج وولرستين مختلف كما سوف أبين عن تفسير وولرستين نفسه للدراسات الثقافية ، التي يعتبرها مجرد نسخة من فكر 1968 ، انظر :

Wallerstein, **The Essential Wallerstein**, 198-99

(4) Daniel Bell, **The End of Ideaology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties** (New York: Free Press, 1962), 313.

مناقشة بيل ظهرت ، في الأصل ، في مجلة إنكاونتر ، في العام 1959 .

(5) E. P. Thompson, "The Point of Production," **New Left Review,** no. 1 (January-February 1960), 68.

(6) Beatriz Sarlo, "Cultural Studies Questionnaire", **Journal of Latin American Cultural Studies**, vol. 6, no 1 (1997), 90.

(7) Beatriz Sarlo, "The Modern City: Buenos Aires, The Peripheral Metropolis, in "**Through the Kaleidoscope: The Experience of Modernity in Latin America**, edited by Vivian Schelling (London: Verso, 2000): Beatriz Sarlo, **Scenes from Postmodern Life** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), 72; Dipesh Chakrabarty, **Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies** (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 138-40.

(8) أنا مدين لماريا إليسا سيفاسكو في كل ما أعرفه عن التوازيات بين كانديدو ووليمز ، كما أوردتها في :

"Raymond Williams and Cultural Studies: A Brazilian Perspective", Pretexts: Studies in Writing and Culture, vol. 7, no. 2 (1998), 235-48.

(9) Eagleton, **The Idea of Culture**, 128.

(2)

(1) Karl Marx and Fredrick Engels, **Collected Works**, vol. 6 (New York: International Publishers, 1976), 487-8.

(2) Fredric Jameson, "Preface" to Fredrick Jameson and Masao Miyoshi, eds. , **The Cultures of Globalization** (Durham: Duke University Press, 1998), xi.

(3) Anthony D. King, ed. **Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity** (Minneapolis: university of Minnesota Press, 1997), viii.

(4) Leslie Sklair, "Social Movements and Global Capitalism, "in Jameson and Miyoshi, **The Cultures of Globalization**, 297; Manthia Diawara, "Toward a Regional Imaginary in Africa, "in Jameson and Miyoshi, **The Cultures of Globalization**, 120-1; Geeta Kapur, "Globalization and Culture: Navigating the Void" in Jameson and Miyoshi, **The Cultures of Globalization**, 199, 201.

(5) Lisa Lowe, "Work, Immigration, Gender: New Subjects of Cultural Politics, " in Lisa Lowe and David Lloyd, eds. **The Politics of Culture in the Shadow of Capital** (Durham: Duke University Press, 1997), 360.

(6) Arjun Appadurai, **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization** (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996), 4.

(7) Thomas L. Friedman, **The Lexus and the Olive Tree** (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1999).

(8) Walter D. Mignolo, "Globalization, Civilization Processes, and the Relocation of Languages and Cultures, "in Jameson and Miyoshi, **The Cultures of Globalization,** 47.

(9) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity, "in Jameson and Miyoshi, **The Cultures of Globalization**, 3-31.

(10) Eric Hobsbawm, **the Age of Extremes: A History of the World**, 1914-1991 (New York: Vintage 1996), 288.

كان هذا ، أيضا ، كما بين دي إل لاو في المسح الرائع الذي أجراه عن آسيا وأفريقيا ، ثورة اجتماعية ألغت حكم كبار ملاك الأراضي الأرستقراطيين ، انظر كتابه :

The Egalitarian Moment: Asia and Africa, 1950-1980 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Immanuel Wallerstein, "Antisystemic Movements: History and Dilemmas" in **Transforming the Revolution: Social Movements and the World-System**, by Samir Amin, Giovanni Arrighi, Andre Gunder Frank, and Immanuel Wallerstein (New York: Monthly Review Press, 1990), 34.

(11) Theodore Levitt, "The Globalization of Markets," **Harvard Business Review** (May-June 1983), 92-102

(12) Robert W. McChesney, "Global Media, Neoliberalism, and Impersialism, "**Monthly Review**, vol. 52, no. 10 (March 2001), 3.

(13) Sherif Hetata, "Dollarization, Fragmentation, and God, "in Jameson and Miyoshi, **The Cultures of Globalization**, 277.

(14) قليلون بين طلابي هم الذين قبلوا ، مبكرا ، بتحدي النظر في عولمة الرياضة ، خاصة كرة القدم ، والكريكيت ، والبيسبول ، وكرة السلة . ولا يوجد ، حتى الآن ، دليل تقريبي للرياضة . لكن تقرير سي آي جيمس عن مكانة رياضة الكريكيت في الكاريبي ، وهو التقرير الذي طواه النسيان لفترة من الزمن ثم تجدد الاهتمام به ، ينظر إليه ، بحق ، باعتباره النص التأسيسي لتحليل ثقافة العولمة ، وقد تبعت ظهوره مناقشة مفعمة بالحيوية حول توطين رياضة الكريكيت ، في أجزاء أخرى من العالم . ولا شك في أن محمد علي كلاي واحد من الشخصيات المرجعية في عصر

العوالـم الثلاثـة ، ولا يفهـم باعتبـاره أمريكيا فحسـب ، كما يبين الفيلم الوثائقي When We Were Kings .

(3)

(1) Naomi Klein, **No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies** (NewYork: Picador, 1999), xix.

(2) Ranajit Guha, **Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India** (Durham: Duke university Press, 1999), 108, 12.

(3) Alexander Cockburn, Jeffrey St. Clair, and Allan Sekula, **5 Days That Shook the World** (London: Verso, 2000), 58.

(4) Doug McAdam, **Political Process and the Development of Black Unsurgency**, 1930-1970 (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 21.

(5) "The Non-Governmental Order," **The Economist** (December 11, 1999), 20.

(6) Frances Fox Piven and Richard A. Cloward, **The Breaking of the American Social compact** (New York: New Press, 1997), 268.

(7) "Cronologia e Geografia dos Novos Movimentos," http:// pages. hotbot. com/edu/stop. wto/cronologia_en. html

(8) Andre Gunder Frank, and Marta Fuentes, "Civil Democracy:Social Movements in Recent World History, "in **Transforming the Revolution**, by Amin, Arrighi, Gunder Frank and Wallerstein, 139-80.

(9) E. P. Thompson, **The Making of the English Working Class** (New York: Random House, 1966), 197.

(10) المصدر السابق 487 - 491 .

(11) المصدر السابق 451 .

(12) Manuel Castells, **The Power of Identity** (Oxford: Blackwell, 1996), 69, 3.

(13) Immanuel Wallerstein, "1968, Revolution in the World-system," from his **Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system** (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(14) Nick Dyer-Witheford, **Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism** (Urbana: University of Illinois Press, 1999).

(15) George Katsiaficas, **The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968** (Boston: south End Press, 1987): Adam Michnik, "Anti-Authoritarian Revolt: A Conversation with Daniel Cohn-Bendit", **Letters from Freedom: Post-Cold War Realities and Perspectives** (Berkeley: University of California Press, 1998).

(16) هناك ثلاثة تفاسير موجزة وجيدة للائتلاف :أولا ، من وجهة نظر الشركات ، مذكرة بيرستون - مارستللر المسرّية :

"Guide to the seattle Meltdown: A compendium of Activits at the WTO Ministerial" http://www.commondreams.org/headlines/031000-03. htm.

وثانيا ، من وجهة نظر التيار الرئيسي

William Finnegan, "After Seattle" **New Yorker** (April 17 2000), 4 off;

وثالثا ، من وجهة نظر اليسار

Dan La Botz, "Moving for Social Justice, "**Against the Current**, no. 88 (September-October 2000), 33-38.

(17) John Walton and David Seddon, **Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment** (Oxford: Blackwell, 1994), 290. 173.

(18) Monty Neill, with George Caffenzis and Johnny Machete, "Toward the New Commons: Working Class Strategies and the Zapatistas, "http://www. geocities. com/CapitolHill/3843/mngcjm. html.

(19) Walton and Seddon, **Free Markets and Food Riots**, 106, 42.

(20) المصدر السابق 201 .

(21) Susan L. Woodward, **The Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution after the Cold War** (Washington, DC: The Brookings Institution, 1995), 46-81.

(22) **New York Times**, June 20, 1994, quoted in Jeremy Brecher and Tim Costello, **Global Village or Global Pillage: Economic Reconstruction from the Bottom Up** (Boston: South End Press, 1998), 30.

(23) جمعية ملاحظات منتصف الليل

"The New Enclosures" in **Midnight Oil: Work, Energy, War**, 1973-1992 (Brooklyn: Autonomedia, 1992).

(24) Walton and Seddon, **Free Markets and Food Riots**, 126.

(25) Kim Moody, "Gloal Labor Stands Up to Global Capital," **Labor Notes** (July 2000), 8-9.

(26) Karl Marx, **Writings of the Young Marx on Philosophy and Society**, edited and translated by Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (Garden City: Anchor Books, 1967), 214.

(4)

(1) كان لترجمة غريغوري راباسا ، في عام ألف وتسعمائة وسبعين إلى الإنجليزية أعظم الأثر في القضاء على الشكليات التي سيطرت على الحداثة الرسمية في عالم الأدب في الولايات المتحدة ، وفي الاتحاد السوفييتي جعلتها إدارة ترجمة الآداب الأجنبية ، في العام ذاته ، نموذجا للكتاب الذين كانوا يحاولون إحداث قطيعة مع الواقعية الاشتراكية البيروقراطية .

Katerina Clark, **The Soviet Novel: History as Ritual** (Chicago: university of Chicago Press, 1985), 267.

(2) Richard Wright, **Later Works: Black Boy** (American Hunger), **The Outsider** (New York: Library of America, 1991) 302, 303, 328.

(3) Gerald Martin, **Journeys through the Labyrinth: Latin American fiction in the Twentieth Century** (London: Verso, 1989), 94.

(4) Regine Robin, **Socialist Realism: An Impossible Aesthetic** (Stanford: Stanford University Press, 1992).

(5) Jürgen Rühle, **Literature and Revolution: A Critical History of the Writerand Communism in the Twentieth Century** (New York: Fredrick A. Praeger, 1969).

(6) H-J Schulz, **German Socialist Literature 1860-1914: Predicaments of Criticism** (Columbia, SC: Camden House, 1993).

(7) تأتي هذه العبارة من تقرير بيري آندرسون عن إحداثيات أزمة الحداثة ، في كتابه

The "Modernity and Revolution", **New Left Review**, no. 144 (March-April 1984), 104.

(8) "Second Internation Conference of Revolutionary Writers" ,**Literature of the World Revolution** (Special Number, 1931), 180, 176.

(9) Maxim Gorky, **Mother**, trans. Margaret Wettlin (New York: Collier Books, 1962), 13.

(10) Anisimov quoted in Rühle, **Literature and Revolution**, 464; Rühle, **Literature and Revolution**, 3.

(11) تظهر أربع لحظات مائزة من التأريخ : أولاها ، الثقافة البروليتارية الأصلية التي شكلها أثناء الثورة البلاشفة اليساريون ، بعد أن أنشأوا حلقات الكتاب - العمال ، في المنفى ، والتي أصبحت مأوى آمنا ، ممولا من قبل الدولة للمثقفين الاشتراكيين إبان الحرب الأهلية ، قبل أن تتبخر في أعقاب انتفاضة كرونشتات ، ثم اللحظة الثالثة ، وهي النهضة الثقافية السوفييتية التي شهدتها فترة ما بعد الحرب الأهلية في الأعوام من 1921 حتى 1928 ، والتي ظهرت فيها جماعات أدبية بروليتارية متنافسة ، في موسكو ولينينغراد ، نشرت دوريات «في الموقع» ، و«أكتوبر» ، و«دكان الحداد» ، وأولى الروايات البروليتارية الشهيرة ، خاصة رواية غلادكوف «الأسمنت» ، واللحظة الثالثة

هي «الثورة الثقافية» الستالينية ، في الفترة من 1928 إلى 1932 ، والتي اعتبرها فيتزباتريك لحظة مضطربة ، تحققت عندما خلق ترقي شباب العاملين بالتعليم العام والفنون طبقة مثقفة سوفييتية جديدة ، وعندما انطلق جناح من أجنحة الطليعة الأدبية البروليتارية ليشن الاتحاد الروسي للكتاب البروليتاريين حربا طبقية أدبية ضد الطبقة المثقفة القديمة المستقرة ، ومع نهاية «الثورة الثقافية» ، بعد العام 1932 ، بعد أن تم تطهير الداعين إلى أدب بروليتاري ، تجدد التأكيد على الثقافة الروسية التقليدية ، وتكرس ، رسميا ، فهم متوسط الذكاء لـ «الواقعية الاشتراكية» . انظر :

Lynn Mally, **Cutulre of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia** (Berkeley: University of California Press, 1990); and Sheila Fitzpatrick, **The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia** (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

(12) Clark, **The Soviet Novel**, 256

(13) المصدر السابق 192 .

(14) نشأت الحركة الأدبية الراديكالية في الصين عن لحظتين : النهضة الثقافية التي ارتبطت بالحركة الطلابية للرابع من مايو في العام 1919 ، والتحول إلى اليسار الماركسي ، عقب قمع إضرابات شنغهاي ، في العام 1927 . وقد ظهر عدد من الحلقات والمجلات الأدبية اليسارية نهاية عشرينيات القرن العشرين ، أبرزها «رابطة الكتاب اليساريين» ، التي تأسست في العام 1930 في شنغهاي ، وكان يقودها لوخون ، وهو شخصية رئيسية في حركة الثقافة الجديدة في العام 1919 . وقد أصبحت شخصياتها الرئيسية ، وبينها ماو دون ودينغ لينغ ، شخصيات أدبية مركزية في بدايات الجمهورية الشعبية ، بعد انتصار الشيوعيين في 1949 ، انظر :

Tang Tao, ed., **History of Modern Chinese Literature** (Beijing: Foreign Languages Press, 1993); Liu Kang, **Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxists and their Western Contemporaries** (Durham: Duke University Press, 2000).

بدأت الحركة الأدبية البروليتارية الكورية بين الطلاب الكوريين الذين كانوا يدرسون في اليابان مطلع العقد الثاني من القرن العشرين ، وتأسس اتحاد الفن البروليتاري الكوري في 1925 .

See Brian Myers, **Han Sorya and North Korean Literature: The Failure of Socialist Realism in DPRK** (Ithaca: Cornell University East Asia Series, 1994); Kim Yoon-Shik, "Phases of Development Of Proletarian Literature in Korea," **Korea Journal**, vol. 27, no. 1 (January 1987), 31-36.

(15) أدت موجة الإضرابات ، في 1917-1919 ، في اليابان إلى تكوين الرابطة الاشتراكية اليابانية في 1920 ، وإلى انطلاق المناقشات والمناظرات الماركسية . وقد ظهرت المجلة الأدبية اليسارية «تانيماكو هيتو» (واضع البذرة) ، في 1921 ، مستلهمة رواية «كلارتيه» لباربوس (هنري باربوس ، روائي شيوعي فرنسي ، انضم للبلاشفة ومات في موسكو -المترجم) .

وعلى الرغم من أنها توقفت عن الصدور إبان فترة تعقب اليساريين التي تلت زلزال طوكيو في العام 1923 ، فقد ظهرت مجلة تابعت دورها ، اسمها «بنجن سنسن» (جبهة الفنون الأدبية) ، ساعدت على تنظيم الرابطة البروليتارية اليابانية لفنون الأدب في العام 1925 ، وقد سحقت هذه الحركة في مطلع الثلاثينيات ، باعتقال الكتاب وإجبارهم على إصدار «تينكو» ، وتعني التبرؤ من السياسات التي كانوا يتبعونها . لكن بعد الحرب نظم أعضاء حركة الكتاب البروليتاريين ، من أمثال ناكانو شيغيهارو ، جماعات يسارية أصبحت قوة كبرى في الأدب الياباني . انظر :

Cecil H. Uyehara, "Proletarian Cultural Movement in his **Left-Wing Social Movements in Japan: An Annotated Bibliography** (Tokyo: Charles Tuttle Company, 1959); G. T.Shea, **Leftwing Literature in Japan: A Brief History of the Proletarian Literary Movement** (Tokyo: Hosei University Press, 1964); Miriam Silverberg, **Changing Song: The Marxist Manifestos of Nakano Shigeharu** (Princeton: Princeton University Press, 1990).

في ألمانيا ظهرت رابطة الكتاب الثوريين - البوليتاريين ، ومجلتها «الاتجاه اليساري» ، أيام جمهورية فيمار ، كتحالف بين الشعراء وكتاب المسرح التعبيريين السابقين وكتاب الطبقة العاملة ، الدائرين في فلك الحزب الشيوعي ، ومع اضطرارهم للهرب إلى المنفى بضغط من النظام النازي ، أصبحت كثرة من هؤلاء الكتاب العمود الفقري لجبهة ثقافية أمية مناهضة للفاشية ، انظر :

Rühle, **Literature and Revolution**.

(16) Margarida Lieblich Losa, **From Realist Novel to Working-Class Romance: An Introduction to the Study of the Brazilian, Italian, and Portuguese New Social Realist Novel, 1930-1955, In Light of New Critical Theory on Realism, Fiction and Reader-Response**, Ph. D. dissertation 1989.

(17) ألفت نوادي ومجلات جون ريد في الولايات المتحدة ، مثل مجلة «الجماهير الجديدة» ، بين الحداثيين الشبان ، من أمثال دوس باسوس ، وجوزفين هيربست ، وجون شتاينبك (الذي حققت حكايته الملحمية عن عمال المزارع النازحين «عناقيد الغضب» (1939) شهرة عالمية) ، وبين جيل جديد من الكتاب الشعبيين ، وغالبيتهم من أبناء الطبقة العاملة المهاجرة ، ومن بينهم بيترو دي دوناتو ، وتيلي أولسن ، وهنري روث . وفي جمهوريات الأنديز ، افتتحت مجموعة غواياكيل من الإكوادور ، التي ضمت إنريك جيل غيلبرت ، ويواقيم غاليغوس لارا ، وديمتريو أغيليرا مالتا ، الكتابة الراديكالية ، بالمجموعة الشهيرة «والتي هي» Los Que Se Van ، وأصبح الإضراب العام في 1922 والمذبحة التي صحبته موضوع رواية «معابر فوق الماء» لغاليغوس لارا . وفي البرازيل . أصبحت الكتابة البروليتارية مرتبطة بـ «رواية الشمال الغربي» التاريخي . وتنتمي لهذه الكتابة أعمال راتشيل دي كويروز ، وغراتشيليانو رامرس ، وخورخي آمادو . وقد دخل الثلاثة السجن ، في أوقات مختلفة ، في ثلاثينيات القرن العشرين ، وقد كانت دى كويريوز عضوا في الحزب الشيوعي ، في 1931 ، لكنها طردت لتعاطفها مع التروتسكية ، وانضم كل من آمادو وغراتشيليانو راموس إلى

الحزب الشيوعي في سنوات الحرب . وإذا كان آمادو سيصبح أوسع الروائيين البرازيليين انتشارا بين القراء ، فإن رواية غراتشيليانو راموس الموجزة والمباشرة عن اللاجئين (الحياة العارية) (1938) تقف علامة فارقة على طريق البرازيل إلى الحداثة . وشأنها شأن البرازيل ، كان لتشيلي تراث شيوعي وماركسي قوي ، يتخذ من نضالات عمال مناجم النيترات ، في الشمال قاعدة له ، ويتجسد في الشاعر العظيم بابلو نيرودا ، وكان انتخاب الحكومة الوحيدة ، في أمريكا اللاتينية ، التي تمثل جبهة شعبية ، في العام 1938 علامة على ظهور «جيل 1938» الأكثر شبابا ، ولو بقدر طفيف ، وهو الجيل الذي انتمى إليه الروائيون البروليتاريون نيكوميديس غوزمان ، وفولوديا تيتلبوين ، وكان كلاهما يكتب الروايات عن مناجم النيترات ؛ انظر :
Michael Denning, **The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century** (London: Verso, 1997); Martin, **Journeys through the Labyrinth;** Lon Pearson, **Nicomedes Guzman: Proletarian Author in Chile's Literary Generation of 1938** (Columbia: University of Missouri Press, 1976).

(18) Richard Wright, "Blueprint for Negro Writing," **New Challenge**, vol. 2, no. 2 (Fall 1937), 58.

(19) بالنسبة إلى الهند ، انظر
Priyamvada Gopal, **Midnight's Labors: Gender, Nation and Narratives of Social Transformation in Transitional India, 1932-1954**, Cornell University Ph. D dissertation, 2000; Sudhi Pradhan, ed. , **Marxist Cultural Movement in India** (Volume 1, Calcutta: National Book Agency, 1979; Volume 2, Calcutta: Navana, 1982; Volume 3, Calcutta: Pustak Bipani, 1985); وأيضا Carlo Coppola, ed. , **Marxist Influences and South Asian Literature**, two volumes (East Lansing: Michigan State University Asian Studies Center, 1974).

بالنسبة إلى إندونيسيا ، انظر :

Keith Foulcher, **Social Commitment in Literature and the Arts: The Indonesian Institute of People's Culture 1950-1965** (Clayton: Monash University Center for Southeast Asian Studies, 1986); Keith Foulcher, "Literature, Cultural Politics and the Indonesian revolution, " in D. M. Roskies, ed. , **Text/Politics in Island Southeast Asia** (Athens: ohio University Center for Internation Studies: Southeast Asia Series Number 91, 1993).

ظهرت الحركات الأدبية البروليتارية ، في جميع أرجاء جنوب شرق آسـيا ، وكانت بين هذه الحركات حركة ثاكين الماركسـية في بورما ، والأنكتاوان سـاتيراوان - 50 التي تأسسـت في سـنغافورة ، ورابطة كتاب الفلبين التي نظمت في 1939 ، انظر :

Anna J. Allott, Continuity and Change in the Burmese Literary Canon, " in David Smyth, ed. , **The Canon in Southeast Asia Literatures** (Richmond, Surrey: Curzon, 2000); Robert H. Taylor, **Marxism and Resistance in Burma 1942-1945** (Athens: Ohio State University, 1984); Tham Seong Chee, ed. , **Essays on Literature and Society in Southeast Asia** (Singapore: Singapore University Press, 1981); Manuel E ARguilla and others, eds., **Literature under the Commonwealth** (Manila: Philippine Writers' League, 1940); Milagros Guerrero, "Proletarian Consciousness in Philippine Literature, 1930-1970, ' in Wang Gungwu, M. Guerrero & D. Marr, eds. , **Society and the Writer: Essays on Literature in Modern Asia** (Canberra: Australian National University Press, 1981); E. San Juan, **Towards a People's Literature: Essays in the Dialects of Praxis and Contradiction in Philippine Writing** (Quezon City: University of the Philippines Press, 1984.

أمـا في منطقة الكاريبي البريطانية فإن قوة الدفـع تبدأ من الدائرة المحيطة بسـيريل ليونيل روبـرت جيمس و«المنـارة» ، في بدايـة الثلاثينيات من

القرن العشرين ، لكنها تبلغ ازدهارها في شخصيات الخمسينيات من القرن نفسه : جورج لامينغ ، وروجر مايز ، وفيكتور ستافورد ريد ، وغيرهم . أما في منطقة الكاريبي الفرنسية فإنه من بين الشخصيات الرئيسية إيميه سيزير ، والروائي إدوارد غليسانت ، انظر :

Hazel V. Carby, "Proletarian or Revolutionary Literature? C. L. R. James and the Politics of the Trinidadian Renaissanc", **Cultures in Babylon** (London: Verso, 1999); and Selwyn R. Cudjoe, **Resistance and Caribbean Literature** (Athens: Ohio University Press, 1980).

في أفريقيا كان بيتر آبراهامز الشخصية الرائدة بين من يكتبون بالإنجليزية ، وسيمبيني عثمان بين من يكتبون بالفرنسية ، انظر :

Chidi Amuta, **The Theory of African Literature** (London: Zed Books, 1989); George M. Gugelberger, ed., **Marxism and African Literature** (Trenton: Africa World Press, 1985); and Neil Lazarus, **Resistance in Postcolonial African Fiction** (New Haven: Yale University Press, 1990).

وفي غرب آسيا وشمال أفريقيا ظهرت حركات أدبية يسارية مهمة في الأدب التركي ، ومن بين أهم شخصياته الشاعر ناظم حكمت ، والروائي يشار كمال ، وفي الكتابات العربية ، حيث كان للأفكار الاشتراكية عند سلامة موسى تأثير كبير على جيل من الواقعيين الاجتماعيين الشبان في أربعينيات القرن العشرين ، وبينهم نجيب محفوظ ، انظر :

Yashar Kemal, **On His Life and Art** (Syracuse: Syracuse University Press, 1999); M. M. Badawi, ed., **Modern Arabic Literature** (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Edward Said, "After Mahfouz, "**Reflections on Exile and Other Essays** (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

(20) Ngugi wa Thiong'o, "The Links that Bind Us"

كان هذا خطابا وجهه إلى مؤتمر الكتاب الأفرو آسيويين في 1973 ، وقد أعيد نشره في

Writers in Politics (London: Heinermann, 1981).

انظر أيضا

Akram Aminov, "Afro-Asian Writers' Movement in its 15th Year" **Freedomways**, vol. 12, no. 3 (1972).

21. (21) Miguel Angel Asturias's **Viento Fuerte** (1949), **El papa verde** (1954), **Los ojos de los enterrados** (1960);

روايات نجيب محفوظ «بين القصرين» (1956) ، «قصر الشوق» ((1957) ، و«السكرية» (1957).

Promoedya Ananta Toer's **Anak Semua bangsa** (1980), **Bumi Manusia** (1981), **Rumah Kaca** (1988).

وتشمل الأعمال الروائية الضخمة الأخرى التي كتبها في هذه الفترة ورثة حركات الكتاب اليساريين الثلاثية القروية «أورتاديريك» (1960) ، و«الحديد في غوك باكير» 1963 ، و«خروج ألماز» (1968) للروائي يشار كمال ، و«ملحمة روزاريو» للكاتب الفلبيني سيونيل خوسيه ، وتشمل :

The Pretenders (1962), Tree (1978), **My Brother, My Executioner** (1979) **Mass** (1982), **Po-on** (1984).

(22) من اللافت أن الروايتين اللتين كانتا موضع النقد الشهير من لوكاتش ، من بين ما كتبه ويللي بريديل ، كانتا رواية مصنع ورواية مسكن ، انظر :

Georg Lukacs - "The Novels of Willi Bredel" in Lukacs, **Essays on Realism** (Cambridge: MIT Press, 1981).

(23) Takiji Kobayashi, **The Factory Ship, and The Absentee Landlord**, trans. Frank Motofuji (Seattle: University of Washington Press, 1973), xvii-xviii.

(24) Michael Folsom, ed. **Mike Gold: A Literary Anthology** (New York: International Publishers), 64-5.

(25) صحيح أن هذا يخرج عن نطاق هذا الفصل ، لكن جدير بنا أن نشير إلى التأثير العميق الذي أحدثته هذه الحركة الأدبية على السينما العالمية ، من الواقعية الجديدة في إيطاليا ما بعد الحرب ، إلى أفلام الدراما السوداء لليسار الهوليوودي ، وصولا إلى مختلف حركات السينما الجديدة ، في العالم الثالث . وقد تواصلت السينما الهندية

الجديدة عند ساتياجيت راي وريتويك غاتاك ومرينال سين مع الحركة الثقافية الماركسية ، واقتفت السينما البرازيلية الجديدة أثر الروائيين الراديكاليين ، بتصوير الشمال الغربي سينمائيا ، وبتحويل نيلسون بيريرا دوس سانتوس لرواية غراتشيليانو راموس «فيداس عطشى» ، وانتقل سيمبيني عثمان من الرواية ليصبح أحد أهم المخرجين الأفارقة .

(26) Hobsbawm, **The Age of Extremes**, 289-291.

(27) Martin, **Journeys through the Labryinth**, 376, n. 11.
انظر أيضا Joe Lockard في الرواية الكاريبية «Sugar Realism» **Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies**, vol. 2, no. 1 (Fall 1994), 80-103.

(28) Jorge Amadó, **the Violent Land**, trans. Samuel Putnam (New York: Knopf, 1945), 333, 249-250.

(29) Alejo Carpentier, "On the Marvelous Real in America" in Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, eds. **Magical Realism: Theory, History, Community** (Durham: Duke University Press, 1995), 88.

(30) قارن هذا بتحول لوي آراغون ، من قبل ، عن الرغبة السوريالية للواقعية الاشتراكية ، في عمله الذي يحمل الاسم المناسب «دورة الحياة الواقعية» Cycle Le Mond réele .

(31) Gabriel Garcia Marquez, **One Hundred Years of Solitude**, trans. Gregory Rabassa (New York: HarperPerennial, 1992), 315.

أنا مدين للمناقشات الواردة في

Gene H. Bell-Villada, "Banana Strike and Military Massacre: One Hundred Years of Solitude and What Happened in 1928, "in his **Gabriel Garcia Marquez's One Hundred Years of Solitude: A Casebook** (New York: Oxford University Press, 2002); and Franco Moretti, "Epilogue: One Hundred Years of Solitude, "in his **Modern Epic: The World-System from Goethe to Garcia Marquez** (London: Verso, 1996).

(32) Garcia Marquez, **One Hundred Years of Solitude**, 333, 320.

(33) Ibid, 324-327.

(5)

(1) Warren Susman, **Culture as History: The Transofrmation of American Society in the Twentieth Century** (New York: Pantheon books, 1984), 153, 164.

(2) Eagleton, **The Idea of Culture**, Mulhern, Culture/ Metaculture, and David Lloyd and Paul Thomas, **Culture and the State** (New York: Routledge, 1998).

(3) T. S. Elliot, **Notes towards the Definition of Culture**, in his **Christianity and Culture** (Sand Diego: Harcourt Brace & Company, 1976), 85. A. L. Kroeber and Clyde Kluckohn, **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions** (New York: Vintage Books, n. d.), 3. See also Denys Cuche, **La Notion de culture dans les sciences socials** (Paris: Editions La Decouverte, 1996).

(4) Kroeber and Kluckohn, 291-293. Matthew Arnold, **Culture and Anarchy and Other Writings**, edited by Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 81, 141. Edward B. Tylor, **Collected Works**, Volume Three: Primitive Culture (London, Routledge, 1994), 1. Karl Marx, "Introduction to the Grundrisse, " in Marx, **Later Political Writings**, edited by Terrell Carver (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 154. See also Raymond Williams, "marx on Culture" in his **What I came to Say** (London: Hutchinson Radius, 1989).

(5) بعد ذلك بعشرين عاما كتب وليمزعن كتابه «الثقافة والمجتمع» أنه «قام بدور الجسر . . . وإن كان الجسر شيئا يمشي المارة فوقه . ولكن كثرة من الأمريكيين حتى يومنا هذا مازالوا يقولون : نعم، بالتأكيد، نوافقك على موقفك، لقد قرأنا «الثقافة والمجتمع» . . . وأنا أقول إن هذا ليس موقفي . . . أنا أقرأ الكتاب كما لو أني أقرأ كتابا وضعه

شـخص آخر . إنـه عمل شـديد البعد عنـي . . . العجيـب أن نجاح الكتاب هو ذاته ما خلق ظروف النقد المحيط به» .

Raymond Williams, **Politics and Letters** (London, Verso, 1981), 110, 107, 100.

(6) Marx, "Introduction to the Grundrisse" 149-150 (translator's brackets). Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, **Dialects of Enlightenment** (New York: Seabury Press, 1972), 131.

(7) Eliot, **Notes**, 105.

(8) بوسـع المـرء أن يلمس تغير النغمة بين آرنولـد وإليوت : إذ إن الثقافة عنـد آرنولـد ، فـي العـام 1869 ، كانـت لاتـزال متفائلـة وفي طور الانتشـار- «الثقافـة ، أو دراسـة الكمـال ، تجعلنـا نتصور أنـه ما من كمال يكون حقيقيا ما لم يكن كمالا عاما ، يحوي جميع إخوتنا من البشـر» (مع توضيح بسـيط حول الأدب الشعبي الذي يتواضع نازلا إلـى الجماهير) - فقد كانت الثقافة عند إليوت في العام 1948أرضا تتناقـص مسـاحتها ، إذ كانـت واقعـة بـين السـوق وبـين الدولـة .

. Arnold, **Culture and Anarchy**, 174

(9) Pierre Bourdieu, **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste** (Cambridge: Harvard University Press, 1984); R Laurence Moore, **Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture** (New York: Oxford University Press, 1994).

(10) Eliot, Notes, 83. Bell, **The End of Idealogy**, 313.

(11) يبـدو أن فكـرة تحليـل سوسـيولوجي ، التـي صيغـت كصـدى للتحليـل السـيكولوجي كان مصدرهـا الاشـتراكي الأمريكي ليون سامسون ، في كتابه

The American Mind: A Study in Socio-analysis (New York: J. Cape & H. Smith, 1932).

لاحـظ رويـرت هايلبرونـر ميل سامسـون إلـى ابتكار الألفـاظ ، في مناقشته المتبصرة للماركسية

Marxism: For and Against (New York: Norton, 1980).

(12) Kenneth Burke, "Curriculum Criticum" in his **Couter-Statement** (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 215.

(13) Stuart hall, David Morley, and Kuan-Hsin Chen, **Stuart Hall: Critical Dialogues in Culture Studies** (London: Routledge, 1996), 442.

(14) Paul A. Baran and Paul M. Sweezy, **Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order** (Harmondsworth: Penguin Books, 1968).

(15) C. Wright Mills, "Letter to the New Left" **New Left Review**, no. 5 (September-October 1960), 63-72.

(16) اشتملت النظرية النقدية عند اليسار الجديد الألماني ، أيضا ، على العديد من المعالجات القوية لموضوعات مدرسة فرانكفورت ، انظر :
Hans Magnus Enzensberger, **The Conciousness Industry** (New York: Continiuum Books, 1974); Wolfgang Fritz Haug, **Critique of Commodity Aesthetics** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986); and Oskar Negt and Alexander Kluge, **Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

(17) Fredric Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture" in **Signatures of The Visible** (New York: Routledge, 1992).

(18) يذهب إتيان باليبار إلى أن الأيديولوجية والفتيشية ليسا نصفين للنظرية ذاتها ، بل نظريتان مختلفتان : «نظرية الأيديولوجية هي بالأساس نظرية الدولة (ونقصد بذلك نمط السيطرة المتأصل في الدولة) ، في حين أن نظرية الفتيشية هي بالأساس نظرية عن السوق (نمط إخضاع أو تأسيس «عالم» من الذوات والأشخاص ، متأصل في تنظيم المجتمع باعتباره سوقا ، والسيطرة عليه بقوى السوق) . وهو يرى أن الأولى تنبع من نقد ماركس لهيغل فيما يتصل بالدولة ، أما الثانية فتنبع من نقد ماركس للاقتصاد السياسي .
Etienne Balibar، **The Philosophy of Marx** (London: Verso، 1995)، 77- 78.

(19) Michael Foucault, **Discipline and Punish** (New York: Pantheon Books, 1978), 217.

(20) Walter Benjamin, **Charles Baudelaire: A Lyrics Poet in the era of High Capitalism** (London: NLB, 1973), 166.

(21) مقتطف من غرامتشي ، في :

"Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity" in Hall, Morley, and Chen, **Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies**, 429. Staurt Hall, **The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left** (London: Verso, 1988), 71.

(22) Hall, **the Hard Road**, 170.

(23) Wallerstein, **Geopolitics and Geoculture**, 158. Nancy Fraser, **Justic Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition** (New York: Routledge, 1997).

(24) Karl Marx, **Capital: A Critique of Political Economy, Volume One, translated by Ben Fowkes** (New York: Penguin Books, 1976), 284.

(25) Harry Braverman, **Labor and Monopoly Capital** (New York: Monthly review Press, 1975), 126, 174.

(26) Karl Marx and Freidrich Engels, **The German Idealogy, edited by C. J. Arthur** (New York: International Publishers, 1970), 53.

(27) Eric Lott, "The Aesthetic Ante: Pleasure, Pop Culture, and the Middle Passage, " **Callaloo**, vol. 17, no. 2 (1994), 545-55. Eric Lott, **Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class** (New York: Oxford University Press, 1993), 10-11.

(28) Tillie Olsen, **Silences** (New York: Delta, 1978), ix.

(29) David Harvey, **The Limits to Capital** (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 163.

(30) Karl Marx, **Wage-Labour and Capital** (New York: Internation Press, 1976), 33.

(6)

(1) انظر، بشكل خاص :

Stuart Hall, "Cultural Studies: Two Paradigms", **Media, Culture and Society 2** (1980), 57-72; Richard Johnson, "Three Problematics: Elements of a Theory of Working-Class Culture, "in **Working-Class Culture: Studies in History and Theory**, edited by John Clarke, Chas Critcher, and Richard Johnson (London: Hutchinson, 1979); and Tony Bennett, "The Politics of the 'Popular' and Popular Culture, "in **Popular Culture and Social Relations**, edited by Janet Woolacott, Colin Mercer, and Tony Bennett (Milton Keynes: Open University Press, 1986).

(2) Donald Lazere, ed. **American Media and Mass Culture: Left Perspectives** (Berkeley: University of California Press, 1987. على الرغم من التاريخ المذكور، معظم المقالات مكتوب في سبعينيات القرن الماضي.

(3) Fredric Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture", Socialp Text, no. 1 (winter 1979), 130-48; Stuart Hall, "Notes on Deconstructing 'The Popular'," in **People's History and Socialist Theory**, edited by Raphael Samuel (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

أود أن أشير أيضا إلى المقالة الأسبق، إلى حد ما، لغاريث ستيدمان جونز

Gareth Stedman Jones, "Class Expression Versus Social control?" **History Workshop**, no. 4 (1977), 163-70.

(4) لاحظ جاكسون ليرز، على سبيل المثال، أن «المؤرخين الثقافيين اليساريين اكتشفوا رواسب من الذاكرة الجمعية، في أفلام هوليوود، والبرامج المتلفزة، في فترات سابقة، وفي غير ذلك، مما يفترض أنها قلاع الذاكرة الاجتماعية المفقودة» ثم ذهب إلى أنه يرى أن مثل هذه الحاجة قد تبالغ في دلالة الانشقاق الذي تجسده الأشكال الشعبية من الثقافة . وهناك أيضا اتجاه بالغ القوة لرفع ما

هـو ، غالبا ، نظام صوري أحادي الصـوت ومغلق إلى محادثة راقية باختينية الطابع ، بحيث يوحي كل منطوق فاشي يصدر عن كلينت إيستوود بنقد مناهض للفاشية موجه إلى «الرأسمالية المتأخرة»

Jackson Lears, "Power, Culture, and Memory. "**Journal of American History**, vol. 75 (1988), 139

وبالمثـل ، فـإن جوديـث وليمسـون (وهـي محللـة إعلانيـة ، مثـل ليرز) شـكت من الأكاديميين اليسـاريين . . . يتلمسـون شذرات من «الانقلابيـة» في كل قطعة من الثقافة الشـعبية ، من الأزياء البسـيطة إلى السلسلات الميلودرامية المتلفزة

(quoted in Meaghan Morris, "Banality in Cultural Studies", **Discourse**, vol. 10, no. 2 [1988], 3).

(5) Jameson, "Réification and Utopia in Mass Culture, " 139; Hall "Notes on Deconstructing 'The Popular', " 234, 239.

(6) Hall, "Notes on Deconstructing 'The Popular', " 233; Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture, " 144.

(7) Hall, "Notes on Deconstructing 'The Popular', 229; Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture, "134, 139-40.

(8) Hall, "Notes on Deconstructing 'The Popular', " 233.

(9) Theodor Adorno, "Letter to Walter Benjamin" in Ernst Block and others, **Aesthetics and Politics** (London: NLB, 1977), 123.

(10) Garry wills, **Reagan's America: Innocents at Home** (Garden City, NY: Double-day, 1987): Michael Rogin, **Ronald Reagan, the Movie and Other Episodes in Political Demonology** (Berkeley: University of California Press, 1987) Stuart Hall, "The Great Moving Right Show", **Marxism Today**, January 1979, is collected in his **The Hard Road to Renewal**.

(11) عن الرواية العاطفية ، انظر :

Janice A. Radway, **Reading the Romance: Women Patriarchy, and popular literature** (Chapel Hill: University

of North Carolina Press, 1984); and Tania Modleski, **Loving with a Vengeance: Mass-Produced Fantasies for Women** (Hamden, Conn: Archon Books, 1982).

وعن الميلودراما الهوليوودية ، انظر :

Chritine Gledhill, ed. **Home is Where the Heart is: Studies in Melodrama and the Woman's Film** (London: British Film Institute, 1987). وردت واحدة من المحاولات الأولى لإعادة تدوير الإطار الذي ابتكره جيمسون حول "التشيؤ واليوتوبيا" في واحدة من المقالات المبكرة لرادواي ، حول الرواية العاطفية .

(12) Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture" 133.

(13) Pauy **Buhle**, ed Popular **Culture in America** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), xxiv.

(14) Jean Paul Sartre, **Search for a Method** (New York: Vintage Books, 1968), 56.

(15) Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture" 140.

(16) Fredric Jameson, "Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism" **New Left Review**, no. 146 (1984), 53-92; Fred Pfeil, "Makin' Flippy-Floppy: Postmodernism and the Baby Boom PMC", **The Year Left**, no. 1 (1985).

(17) Bourdieu, **Distinction**, 569, 81, 87.

(18) جاءت المداخلة الرئيسية من جاكسون ليرز

«The Concept of Cultural Hegemony», **American Historical Review**, vol. 90 (1985), 567-93.

وظهر المصطلح ، أيضا ، في المناقشة بين توماس هاسكيل ودافيد بريان ديفيس ، حول العلاقة بين الرأسمالية وإلغاء الرق :

Thomas Haskell, " Convention and Hegemonic Interest in the Debate over Antislavery, "**American Historical Review**, vol. 92 (1987), 829-78

وكان أيضا موضوع ندوة تنويرية حول تاريخ العمل ومفهوم الهيمنة ، في

The **Journal of American History**, vol. 75 (June 1988), 115-161.

(19) Eric Foner, "Why is there no Socialism in the United States?" **History Workshop**, no. 17 (1984) 64: Haskell, "Convention and Hegemonic Interest in the Debate Over Antislavery," 834.

(20) Lears, "The Concept of Cultural Hegemony, 568: George Lipsitz, "The Struggle for Hegemony" **Journal of American History**, vol. 75 (1988), 146.

(21) Bourdieu, **Distinction**, 88

(22) Raymond Williams, **Culture** (London: Fontana, 1981), 93.

(23) Bourdieu, **Distinction**, 32.

(24) "The End of Mass Culture"

وُضع هذا الكتاب في الأصل من أجل ندوة دولية في العام 1988 ، في باريس تحت رعاية المجلتين

International Labor and Working Class History

و **Le Mouvement Social**.

وقد طُبع ، بعد ذلك ، في

International Labor and Working-Class History, no. 37 (Spring 1990).

وتبعت نشره استجابات نقدية عديدة . وكان أول ظهور لهذه الاستجابة في

International Labor and Working-Class History, no. 38 (Fall 1990).

(25) Luisa Passerini, "The Limits of Academic Abstraction," **International Labor and Working-Class History**, no. 37 (Spring 1009), 27-8.

(26) Adelheid von Saldern, "The Hidden History of Mass Culture," **International Labor and Working-Class-History**, no. 37 (Spring 1990), 32-40.

(27) William R. Taylor, "On the Dangers of Theory without History" **International Labor and Working-Class History**, no. 37 (Spring 1990), 29-31; von Saldern, "The Hidden History of Mass Culture".

مثل كتاب ليو لوينتال «الأدب ، والثقافة الجماهيرية ، والمجتمع»
Literature , Popular Culture and Society (Englewood Cliffs : Prentice-Hall,1961).

استثناء مهما ، وللاطلاع على تقرير رفيع عن المناظرات حول الثقافة الجماهيرية ، في الولايات المتحدة ، منذ الحرب العالمية الثانية
Andrew Ross, **No Respect: Intellectuals and Popular Culture** (London: Verso , 1989). See also Micheal Denning, **Mechanic Accents: Dime Novels and Working-Class Culture in America** (London: Verso, 1987); and Micheal Denning, **Cover Stories: Narrative and Ideology in the British Spy Thriller** (London: Routledge & Kegan Paul, 1987).

(28) Janice Radway, "Maps and the Construction of Boundaries" **International Labor and Working-Class History**, no. 37 (Spring 1990), 23.

(29) Radway, "Maps and the Construction of Boundaries" 25, 23, 25.

(30) Raymond Williams, **Problems in Materialism and Culture** (London: Verso, 1980).

(31) Radway, "Maps and the Construction of Boundaries" 26.

(32) مقتطف ورد في
Arnold Krupat, **The Voice in the Margin** (Berkeley: University of California Press, 1989), xi.

(33) Radway, "Maps and the Construction of Boundaries" 26.

(7)

(1) **New York Times**, 5 May 1991, 32.

تشمل التقارير الصحافية الرئيسية التي عالجت الاستقامة السياسية ما كتبه ريتشارد بيرنستاين .
Richard Bernstein's "The Rising Hegemony of the Politically Correct, " **New York Times**, 28 October 1990, E1.

وظهرت قصة الغلاف في نيوزويك
The Newsweek "Thought Police"

في الرابع والعشرين من ديسمبر 1990 . وتبعتها قصة عندما نشرت
«Are You Politically Correct?»
كموضوع غلاف النيويورك ماغازين في الحادي والعشرين من يناير 1991 . واختارت التايم ، في أول ابريل 1991 العنوان الرئيسي
"U. S Campuses: The New Intolerance"
كان النقد اليميني ينضج فوق النار ، منذ سنوات ، انظر :
Edward E. Ericson, Jr., **Radicals in the University** (Stanford: Hoover Institution Press, 1975)
وكذلك
Stephen Balch and Herbert London, "The Tenured Left," **Commentary**, vol. 82, no. 4 (October 1986).
ومضى بالتش ولندن قدما ليؤسسا الاتحاد الوطني للباحثين الذي بدأت مجلته الفصلية **Academic Questions** بالظهور في العام الأكاديمي 1987-1988 . ومن أجل تاريخ موجز للاتحاد الوطني للباحثين ، انظر :
Sara Diamond, "Readin', Writin' and Repressin'" **Z**, Febraury 1991.
وتشمل الهجمات ، التي استغرقت الكتاب كله
Roger Kimball's **Tenured Radicals** (New York: Harper & Row, 1990) and Dinesh D'Souza's **Illiberal Education** (New York: Free Press, 1991)
والطبعات الأحدث من كتاب
William Buckley's **God and Man at Yale**. The Wisconsin populism of Charles Syke's **Profscam**
هي الأكثر جاذبية ، إذ إنها تمزج بين استياء دافعي الضرائب من تنطعات الجامعيين والانتقادات الماكارثية الجائرة

(2) Irving Howe, "The Value of the Canon" **New Republic**, 18 Februaryp 1991, 42. Barbara Epstein, "Political Correctness' and Collective Powerlessness, " **Socialist Review**, vol. 91, no. 3-4 (July-Dec 1991), 26, 32. Louis Menand, "Lost Faculties" **New Republic**, 9 and 16 July 1990, 39.

(3) Balch and London, "The Tenured Left" 51.

(4) Brian Morton, "How Not to Write for Dissent," **Dissent**, vol. 37, no. 3 (Summer 1990)

(5) يمكن تتبع أصل هذه العبارة عبر ثلاثة مسارات : فيمكن أن تكون سليلة التصور اليساري الشيوعي القديم عن «الخط الصحيح» ، ولها سوابق عند ذلك القسم من اليسار الجديد المتأثر بالماوية ، وهو القسم الذي التقط كلمة «الصحيح» من ترجمات أعمال ماو ، وأول استخدامات للعبارة يمكن التيقن منها موجودة في الحركة النسائية . وهناك تأريخ جيد للعبارة في

Ruth Perry, "Historically Correct", **Women's Review of Books** (February 1992), 15.

(6) من أفضل المقالات حول الجدل الذي دار حول شيفرات الكلام الأكاديمي ما كتبته

Miss Manners . Judith Martin and Gunther Stent, "Attacks Ideas, Not People," **New York Times**, 20 March 1991, A29.

(7) Jerry Adler and others, "Taking Offense" **Newsweek**, 24 December 1990, 54.

(8) Epstein, "'Political Correctness' and Collective Powerlessness"; Barbara Ehrenreich, "The Challenge for the Left" **Democractive Left** (July/August 1991); Richard Flacks, **Making History: The American Left and the American Mind** (New York: Columbia University Press, 1988), 168.

(9) Henry Louis Gates, Jr. 'Good-bye Columbus? Notes on the Culture of Criticism, " **American Literary History**, vol. 3, no. 4 (Winter 1991), 716.

(10) Balch and London, "The Tenured Left" 43. **The Condition of the Professoriate** (Princeton: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1989).

(11) Martin Finkelstein, **The American academic Profession: A Synthesis of Social Scientific Inquiry Since World War 2** (Columbus: Ohio State University Press, 1984), 169-73.

(12) Harold Bloom, ed. **Ralph Waldo Emerson** (New York: Chelsea House, 1985), 8.

(13) David Bromwich, "The Future of Tradition" Dissent, vol. 36, no. 4 (Fall 1989), 541-57.

(14) Finklestein, **The American Academic Profession**, 173.

(15) Lewis Coser, **Men of Ideas** (New York: Free Press, 1965).

(16) انظر :

Clyde Barrow, **Universities and the Capitalist State: Corporate Liberalism and the Reconstruction of American Higher Education 1894-1928** (Madison: University of Wisconsin Press, 1990); Ellen Schrecker, **No Ivory Tower: McCarthyism and the Universities** (New York: Oxford University Press, 1986): and Christopher Phelps, "The Second Time as Farce: The Right's 'New McCarthyism'," **Monthly Review**, vol. 43, no. 5 (October 1991).

(17) على غرار ما فعله لويس ميناند فإن إبستين يفك ارتباط اليسار الأكاديمي بالحركات الاجتماعية الراديكالية ، بأن يذهب إلى أن الراديكاليين في وظائف التدريس ليسوا هم ذاتهم الناشطين الطلابيين السابقين في اليسار الجديد . انظر :

Epstein, "'Political Correctness' and Collective Powerlessness, "31 and Louis Menand, "Illiberalisms, " **New Yorker**, 20 May 1991, 103.

(18) Kimball, Tenured Radicals, 39.

(19) للاطلاع على صياغة بريطانية ، انظر :

Stuart Hall, "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities" **October** no. 53 (Summer 1990), 11-23.

وانظر ، أيضا :

Dennis L. Dworkin, **Cultural Marxism in Postwar Britian: History, the New Left, and the Prigins of Cultural Studies** (Durham: Duke University Press, 1997).

وأفضل التقارير عن الترجمة هي :

Joel Pfister, "The Americanization of cultural Studies" **Yala Journal of Criticism**, vol. 4, no. 2 (1991), 199-229, and Alan O'Connor, "The Problem of American Cultural Studies", **Critical Studies in Mass Communication**, vol. 6 (1989), 404-413.

(20) Coser, **Men of Ideas**, 267.

(21) أعالج أعمال هذه الشخصيات في :

The Cultural Front.

(22) Paul Berman, ed. **Debating P. C** (New York: Laurel, 1992), 14.

(23) Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-system" from his **Geopolitics and Geoculture**, 158-9.

(24) Donna Haraway, "'Gender' for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word" from her **Simians, Cyborgs, and Women** (New York: Routledge, 1991), 130.

(25) Edward Said, **Orientalism** (New York: vintage, 1979), 45.

(26) وهكذا فأول نقد جوهري للدراسات الثقافية يظل نقد والتر بنجامين للتاريخ الثقافي للديموقراطية الاجتماعية الألمانية ، كما تجسد في الشخصية المثالية لإدوارد فوتشس ، انظر :

Eduard Fuchs, Collector and Historian, "**One-Way Street and Other Writings** (London: Verso, 1979).

(27) ستجد مثالا لافتا ، على نحو خاص ، على محاولة التغلب على الاستقطاب في اليسار الأدبي في التقدمة لمجموعة بيللا ميرابيللا

Left Politics and the Literary Profession (New York: Columbia University Press, 1990)

(28) لم تخلق هذه النقابية المهنية الأكاديمية مجموعة من المجلات المناهضة للتخصص ، فحسب ، بل هي أيضا أسست للمسوح النافعة التي أجراها بيرتل أولمان وإدوارد فيرنوف لليسار الأكاديمي . انظر :

Ollman and Vernoff, **The Left Academy: Marxist Scholarship on American Campuses**, Vol. 1 (New York: McGraw-Hill, 1982), Vol, 2 (New York: Praeger, 1984), Vol, 3 (New York: Praeger, 1986)

(29) John Searle, "The Storm over the University" in **Berman, Debating** P. C 121.

النقد الجارح الذي وجهه واتكين للعمل الجامعي هو رد ضمني على أعمال من قبيل بروفسكام ، حيث يجد المنظرون الأيديولوجيون للسوق أنفسهم فزعين من فعاليات سوق العمل الأكاديمية ، بنظام النجمات الذي تعتمده ، وبإهمالها التدريس

Evan Warkins, **Work Time** (Stanford: Stanford University Press, 1989).

(30) Daniel Bell, **The Reforming of General Education** (New York: Columbia university Press, 1966), 20.

(31) William Cain, "An interview with Irving Howe", **American Literary History**, vol. 1, no. 3 (Fall 1989).

(32) Epstein, "'Political Correctness' and Collective Powerlessness, "33-4; Menand, "Lost Faculties," 40; Berman, **Debating** P. C., 24.

(8)

(1) Sue Kim and Cheryl Higashida, "Questions for Roundtable on Cultural Studies and Historical Materialism", **After Postcolonialism, Beyond Minority Discourse: Postcolonial, Ethnic and American Studies conference**, Cornell University, November 14, 19-21, 1999.

(2) Wallerstein, **the Essential Wallerstein**, 265.

(3) Steve Fraser and Gary Gerstle, eds., **The Rise and fall of the New Deal Order, 1930-1980** (Princeton: Princeton University Press, 1989), xix.

(4) Wai Chee Dimock and Michael T. Gilmore, eds., **Rethinking Class: Literary Studies and Social Formations** (New York: Columbia University Press, 1994), 1.

(5) C. L. R. James, **American Civilization** (Cambridge: Blackwell, 1993), 36.

(6) Stuart Hall, "Gramsci and Us" in Hall, **The Hard Road to Renewal**; Stuart Hall, "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity" in Hall, Morley, and Chen, **Stuart Hall: Critical Dialogues**; David Forgacs, ed., **An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings, 1918-1935** (New York: Schocken Books, 1988).

(7) Antonio Gramsci, **Seletion from the Prison Notebooks** (New York: International Publishers, 1971), 127, 324, 52.

(8) Ibid., 52; Ranajit Guha, "Preface, " in Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. , **Selected Subaltern Studies** (New York: Oxford University Press, 1988), 35.

(9) Antonio Gramsci, Letters from Prison (New York: Harper and Row, 1973), 79-80. Antonio Gramsci, **Selections from Cultural Writings** (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 376, 349, 207-8, 101-2.

(10) Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks**, 177.

(11) المصدر السابق 133، 130، 132، 340 .

(12) Eagleton, **the Idea of Culture**, 128.

(13) تستخدم جوديث بتلر عبارة «مجرد ثقافي» في ردها على نانسي فريزر، في مناظرة تعالج قضايا مماثلة، انظر:

Nancy Fraser «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‹Post-Socialist› Age,» **New Left Review**, no. 212 (july-August 1995)" and Judith Butler, "Merely Cultural" **New Left Review**, no. 227 (January-February 1998).

(14) Priyamvada Gopal, in the abstract of her contribution to the conference's roundtable on "Political and Intellectual Visions and Models" Preliminary Documents, **After Postcolonialism, Beyond Minority and Discourse Conference**, Cornell University, November 14, 19-21, 1999.

(15) James C. Scott, **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts** (New Haven: Yale University Press, 1990), 45, 86.

(16) Andrew ross, **Real Love: In Pursuit of Cultural Justice** (New York: New York University Press, 1998)

(9)

(1) Karl Marx and Friedrich Engels, **Letters to Americans, 1848-1895** (New York: International Publishers, 1953), 26. Robert Sklar, "The Problem of an American Studies "Philosophy': A Bibliography of New Directions", **American Quarterly**, vol. 27 (August 1975), 260. Frank Lentricchia, **Criticism and Social Change** (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 24.

يمكن للمرء أن يجد نظرة عامة جيدة ، في المجلدات الثلاثة لكتاب
Bertell Ollman and Edward Vernoff, eds., **The Left Academy**.
ومن الأمور المثيرة للدهشة أن العمل لم يحو مقالة عن الماركسية في الدراسات الأمريكية

(2) Leon Samson, "Americanism as Surrogate Socialism" in John Laslett and Symour Martin Lipset, eds. **Failure of a Dream: Essays in the History of American Socialism** (New York: Anchor, 1974), 426. For introductions, see Perry Anerson, **Considerations on Western Marxism** (London: Verso/NLB, 1976), and Martin Jay, **Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas** (Berkeley: University of California Press, 1984). Fredric Jameson, **Marxism and Form** (Princeton: University of Princeton Press, 1971). See also the special issue "Engagements: Postmodernism, Marxism, Politics", **Boundary** 2, no. 11 (Fall-Winter 1982-1983).

عن المؤرخين الماركسيين البريطانيين ، في الولايات المتحدة ، انظر :
Radical history Review, no. 19 (Winter 1978-1979).
وقد أشار نقد يميني ، أيضا ، إلى المركزية الأوروبية في جوهر الماركسية الأمريكية : «حتى الآن ، فإن البرنامج الماركسي الإنسانوي

في الجامعات يركز على النقد ، والتاريخ الاجتماعي ، وتاريخ الفكر الماركسي ذاته . ومع ذلك ، فقد عجز عن تطوير نقد مقنع للثقافة الأمريكية تمكن مقارنته بأعمال بنجامين وآدورنو في ثلاثينيات القرن العشرين ، في محيطها الأوروبي

Norman Cantor,"The Real Crisis in the Humanitites Today", **New Criterion**, no. 3 (June 1985), 32.

(3) Susman, **Culture as History**. Gene Wise, "Paradigm Damas in American Studies: A Cultural and Institutional History of the Movement", **American Quarterly**, vol. 31 (Bibliography 1979), 293-337 Eric Bentley, ed, Thirty

للاطلاع على شهادة بورستين ، انظر :

Years of Treason: Excerpt from Hearings before the House Committee on Un-American Activities, 1938-1968 (New York: Viking, 1971), 601-12. Daniel Boorstin: **The Americans: The Colonial Experience** (New York: Random House, 1958); **The Americans: The National Experience** (New York: Random House, 1965); **The Americans: The Democractic Experience** (New York: Vintage, 1974). For a representative Cold War text, see Clinton Rossiter's **Influential Marxism: A View from America** (New York: Harcourt, Brace & World, 1960).

(4) Alan Trachtenberg, "Myth and Symbol", **Massachusetts Review**, vol. 25 (Winter 1984), 670-71. Kenneth Lynn, **New York Times Book Review**, 10 January 1982, 29.

(5) في النسخة الأصلية المنشورة من هذا الفصل ، أضفت ، بين قوسين ، لهوقلل إنه «هناك لحظات يتمنى فيها المرء لو أن الأمر كان كذلك ، كما يحدث عندما يحاول فرانك لينتريكيا أن يزعم أن كينيث بيرك «ماركسي غربي» لكن هناك ، أيضا ، لحظات يتعين فيها على المرء أن يرفض ، في أدب : وانظر ، مثلا ، الخلط بين الماركسية والحتمية الاقتصادية ، كنتيجة للتأثير الذي أحدثه التفسير الاقتصادي للتاريخ ، عند بيرد» وعلى الرغم من أني أصر على الاختلافات بين ماركس وبيرد - انظر المناقشة في

Eugene Genovese, **In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History** (New York: Pantheon, 1971), 318-20, 337-39- لكني أقبل ،
الآن ، بتفسير لينتيركيا لبيرك باعتباره ماركسيا غربيا . انظر :
Lentricchia, **Criticism and Social Change**, 23; and my subsequent **The Cultural Front**, 434-45.

(6) حول منظور «الأمركة» ، انظر :
"What is Americanism? A Symposium on Marxism and the American Tradition" **Partisan Review & Anvil**, vol. 3 (April 1936), 3-16, with statements by Burke, Arvin, and Frank among others.

وحول الموقف الحداثي الداعي إلى «أورية الأدب الأمريكي» ، انظر :
Wiliam Phillips and Philip Rahv, "Literature in a Political Decade" in Horace Gregory, ed., **New Letters in America** (New York: W. W. Norton, 1937).

وللاطلاع على تقرير رائع حول هذا الصراع ، يؤكد تأثيره على التأريخ للسياسات الأمريكية ، انظر :
Christopher Lasch, "Foreword" to Richard Hofstadter, **The American Political Tradition** (New York: Vintage, 1974)

(7) F. O. Matthiessen, **the Responsibilites of the Critic** (New York: Oxford University Press, 1952), 184-99.

انظر ، أيضا ، العدد التذكاري الخاص بماتيسين من :
Monthly Review, vol. 2 (October 1950)

وللاطلاع على مناقشة مطولة للنقد الثقافي عند الجبهة الشعبية ، انظرما كتبته في :
"American Culture and Socialist Theory" in **The Cultural Front**.

8)) للاطلاع على مثال على الاتحاد بين اليسار الجديد وهذه الدراسات الأمريكية النقدية ، انظر :
Charles Newman and George Abbott White, eds., **Literature in Revolution** (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972)

ويشمل الكتاب، أيضا، مقالات

New Left activists (Carl Oglesby on Melville, Todd Girlin on TV, and Paul Buhle on comics),

ومقالة حول

Matthiessen

ومقالات كتبها

Leo Marx and Raymond Williams.

(9) Leo Marx, "Double Consciousness and the Cultural Politics of F. O. Matthiessen", **Monthly Review**, vol. 32 (February 1983), 48, T. J. Jackson Lears, "The concept of Cultural Hegemony", **American Historical Review**, vol. 90 (June 1985), 567-93.

(10) F. O. Matthiessen, **American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman** (New York: Oxford University Press, 1941) Leo Marx, **The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Idea in America** (New York: Oxford University Press, 1964): Richard Hoggart, **The Uses of literacy: Changing Pattenrs in English Mass Culture** (Boston: Beacon Press, 1961): Raymond Williams, **Culture and Society** (New York: Columbia University Press, 1958).

(11) للاطلاع على تأريخ بريطاني للدراسات الثقافية

Stuart Hall et al., **Culture, Language, Media** (London: Hutchinson, 1980)

ويشمل الكتاب، أيضا، أعمالا نشرت في

Working Papers in Cultural Studies

وانظر:

Stuart Hall et al. **Policing the Crisis** (London: Macmillan, 1978).

(12) Sean Wilentz, "Against Exceptionalism: Class Consciousness and the American Labor Movement", **International Labor and Working-Class History**, no. 26

(Fall 1984), 1-24; Eric foner, "Why is there no Socialism in the United States?" **History Workshop**, no. 17. (Spring 1984), 57-80; Seymour Martin Lipset, "Why No Socialism in the United States?" in S. Bialer, ed., **Sources of Contemporary Radicalism** (Boulder: Westview Press, 1977); Jerome Karabel, "The Failure of American Socialism Reconsidered," **The Socialist Regiser** (1979), 204-27.

(13) بوسع المرء أن يميز ، على نحو غير دقيق ، بين أربعة ماركسيات في نصف القرن الأخير : أيديولوجيات الدولة في المجتمعات بعد الرأسمالية ، و«الماركسيات الشرقية» التي تضع الخبرة التاريخية لتلك المجتمعات موضع التساؤل ، من كوللانتاي ، وتروتسكي ، والدائرة المتحلقة حول باختين ، إلى باهرو وميدييديف ، وماركسيات العالم الثالث التي نظرت للإمبريالية ، والكولونيالية ، وللعلاقات بين التحرر الوطني وبين التحول إلى الاشتراكية ، من بدايات ماوتسي تونغ ، وخوزيه كارلوس ماريا تاغوي إلى سي إل آر جيمس وآميلكار كابرال ، ثم الماركسيات الغربية التي أعالجها في هذا الفصل ، والتي عالجت ، منذ غرامتشي ولوكاتش عافية الأقطار الرأسمالية المتقدمة ، خاصة في الثقافة والأيديولوجية .

(14) Louis Hartz, **The Founding of New Societies** (New York: Harcourt, Brace & World, 1964), 6;

وانظر ، أيضا

Hartz, **the Liberal Tradition in America** (New York: Harcourt, Brace & World, 1955), 254n.

وحول وجهات النظر الماركسية الأوروبية فيما يتصل بالولايات المتحدة ، انظر :

Lipset, "Why no socialism?" R. Laurence Moore, **European Socialists and the American Promised Land** (New York: Oxford University Press, 1970); and Marx and Engels on the United States (Moscow: Progress Publishers, 1979).

(15) Hartz, **The Liberal Tradition**, 252.

(16) تأسس هذا الفصل على مقالة كتبت في الأصل بتكليف من المجلة المعتمدة كمنبر للدراسات الأمريكية «أميركان كوارترلي»

ونشرت فيها . ولم أحاول تحديث ما جاء في التقرير عن الحالة العلمية في حقل الدراسات الأمريكية ، ولهذا فالقسم التالي تتعين قراءته ، ليس باعتباره عرضا للأعمال المعاصرة ، بقدر ما هو صورة لأعمال الدارسين من اليسار الجديد ، الذين أحدثوا انقلابا في هذا الحقل في سبعينيات القرن الماضي وفي أواخر الثمانينيات منه . وفي هذا المسح للأعمال العلمية الماركسية ، لا بد من توضيح اعتبارين . أولا ، ولأسباب مختلفة ، من بينها تكرار «التحذير من الحمر» في الأكاديميات الأمريكية والارتباك في أوساط اليسار الأمريكي ، فلم يكن هناك اختبار يعتمد عليه ، لتقرير مستوى الدراسات الماركسية . وأنا لم أؤسس هذا المسح ، لا على اعتبارات تتعلق بالانتماء الحزبي ، ولا بالنشاط السياسي ، والأقرب إلى الدقة هو أني ذكرت الأعمال التي إما أنها تنسب نفسها للماركسية ، أو التي تأثرت ، بالأساس ، بكبار المنظرين الماركسيين ، أو التي تستخدم مقولات ماركسية ، وفهما ماديا للتاريخ . واهتمامي بتوجيه عناية القارئ لهذه الأعمال يفوق اهتمامي بالعلامات الدالة على هويتها . وثانيا ، فقد جاء تركيزي على سنوات اليسار الجديد كنتيجة للشعور بأنه على الرغم من صحة ما أشار إليه رونالد آرونسون من أن «الذروتين السابقتين للنشاط اليساري الأمريكي – والمتمركزتين على الحزب الاشتراكي ، في فترة ما قبل الحرب الأولى ، والحزب الشيوعي في ثلاثينيات القرن العشرين – كانتا شبه مجدبتين من كل ثقافة ماركسية . . . فقد أدى اليسار الجديد إلى أول أشكال تقدم فكري ذي مغزى لماركسية أمريكية» .

Ronald Aronson, "Historical Materialism," **New Left Review**, no. 152 (July/August 1985).

وللاطلاع على الماركسيات الأمريكية الأقدم ، انظر :

David Herreshoff, **The Origins of American Marxisms** (New York: Monad Press, 1973); Oakley Johnson, **Marxism in United States History Before the Russian Revolution** (New York: Humanities Press, 1974); the still indispensable Donald Drew Egbert and Stow Persons, eds, **Socialism and American Life**, 2 vols (Princeton:

Princeton University Press, 1952); Cedric Robinson, **Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition** (London: Zed Press, 1983); and Stanley Aronowitz, "Culture and Politics" in his **The Crisis of Historical Materialism** (New York: Praeger, 1991).

وللاطلاع على البيبليوغرافيا ، انظر المجلد الثاني من :

Egbert and Persons; Lee Baxandall, **Marxism and Aesthetics: A Selected Annotated Bibliography** (New York: Humantities Press, 1968); and Chris Bullock and David Peck, 1980).

(17) Harry Henderson, **Versions of the Past: The Historical Imagination in American Fiction** (New York: Oxford University, 1974); Myra Jehlen, "New World Epics, " **Salmagundi**, no. 36 (winter 1977), 49-68; see also her **Class and Character in Faulkner's South** (New York: Columbia University Press, 1976); Michael T. Gilmore, **American Romanticism and the Marketplace** (Chicago: University of Chicago Press, 1985); Carolyn Porter, **Seeing and Being: The Plight of the Participant Observer in Emerson, James, Adams, and Faulkner** (Middletown, Conn. : Wesleyan University Press, 1981), xvii.

(18) June Howard, **From History in American Literary Naturalism** (Chapel Hill: University of Noth Carolina Press, 1985); Rachel Bowlby, **Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing and Zola** (New York: Netheun, 1985); Alan Wald, **James T. Farrel: The Revolutionary Socialist Years** (New York: New York University Press, 1978); Alan Wald, **The Revolutionary Imagination: The Poetry and Politics of John Wheelwright and Sherry Mangan** (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983); Robert Rosen, **John Dos Passos: Politics and the Writer** (Lincolnd: University of Nebraska Press,

1983); H. Bruce Franklin, **The Victim as Criminal and Artist: Literature from the American Prison** (New York: Oxford University Press, 1978).

(19) للاطلاع على تقارير حول الأعمال النسوية الماركسية ، انظر :
Nancy Hartsock, **Money, Sex and Power: toward a Feminist Historical Materialism** (New York: Longman, 1983). And Lise Vogel, **Marxism and the Opression of Women** (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983).

وتقدم إليزابيث فوكس جينوفيز تفسيرا ماركسيا لتاريخ المرأة في
"Placing Women's History in History" **New Left Review**, no. 133 (May-June 1982), 5-29. Lillian Robinson, **Sex, Class, and Culture** (Bloomington: Indiana Univesity Press, 1985). Ann Snitow, "Mass Market Romance: Pornography for Women is Different, " in A. Snitow, C. Stansell, and S. Thompson, **Powers of Desire: The Politics of Sexuality** (New York: Monthly Review Press, 1983). Tania Modleski, **Loving With a Vengeance: Mass-produced Fantasies for Women** (Hamden, Conn.: Archon, 1982); Radway, **Reading the Romance**.

(20) انظر مجلة
Science Fiction Studies; H. Bruce Franklin's **Future Perfect: American Science Fiction of the Nineteenth Century**, rev. ed. (New York: Oxford University Press, 1978): and his **Robert A. Heinlein: America as Science Fiction** (New York: Oxford University Press, 1980); Fredric Jameson's essays on science fiction: "World Reduction in Le Guin", **Science Fiction Studies**, vol. 2 (1975), 221-30; "After Armageddon, "**Science Fiction Studies**, vol. 2 (1975), 31-42; 'Progress versus Utopia: or, Can We Imagine the Future?" Science Fiction Studies, no. 27 (1982), 147-58; and Darko Suvin's **Metamorphhoses of Science Fiction: On the Poetics**

and History of a Literary Genre (New Haven: Yale University Press, 1979).

(21) Henry Nash Smith, **Virgin Land: The American West as Myth and Symbol** (Cambridge: Harvard University Press, 1950); Richard Slotkin, **Regeneration Through Violence**: The Mythology of the American Frontiers, 1600 – 1860 (Middletown, Conn. : Wesleyan University Press, 1973); Annette Kolodny, **The Land Before Her: Fantasty and Experience of the American Frontiers, 1630 – 1860** (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984); Richard slotkin, **The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industralization, 1800-1890** (New York: Atheneum, 1985), 47; Michael P. Rogin, **Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the Indians** (New York: Knopf, 1975); Michael P. Rogin, **Subversive Genalogies: The Politics and Art of Herman Melville** (New York: Knopf, 1983); Ronald Takaki, **Iron Cages: Race and Culture in 19th-Century America** (Seattle: University of Washington Press, 1979).

انظـر ، أيضا ، قراءات سـوزان ويليز للكتـاب الأمريكيين ، في ضوء نظرية التبعية :

"Aesthetics of the Rural Slum," **Social Text**, no. 2 (Spring 1979) 82-103; "A Literary Lesson in Historical Thinking," **Social Text**, no. 3 (Fall 1980), 136-43; and "Eruptions of funk," in H. L. Gates, Jr., ed., **Black Literature and Literary Theory** (New York: Methuen, 1984).

(22) Saul Padover, ed., **The Letters of Karl Marx** (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1979), 335-36.

بدأ هذا العمل بطريقة لا ماركسية ، بالخصم الكلاسيكي للاستثنائية الأمريكيـة لويس هارتز ، الذي ركز على قضايا أيديولوجية في كتابه «تأسـيس مجتمعات جديدة» ، ومورسـت هذه الطريقة ، على نحو خـاص ، فـي دراسـات مقارنة عـن المناطـق الحدودية ، ودراسـات مقارنـة عن الـرق والعلاقات بين الأعـراق ، وللاطـلاع على نموذج ماركسي من هذه الأعمال ، انظر :

Stanley Greenberg, **Race and State in Capitalist Development** (New Haven: Yale University Press, 1980);

وللاطلاع على مناقشة حول النتائج البيئية التي ترتبت على التحول في نمط الإنتاج بعد الغزو الأوروبي لأمريكا الشمالية، انظر:

William Cronon, **Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England** (New York: Hill & Wang, 1983)

(23) Karl Marx, **Capital**, vol. 1 (Harmondsworth: Penguin, 1976), 414. For treatments of the Communist Party and black Americans, see Harold Cruse, **The Crisis of the Negro Intellectual** (new York: William Morrow & Co. 1967) and Mark Naison, **Communists in Harlem during the Depression** (Urbana: University of Illinois Press, 1983).

ويعد كتاب

Robinson, **Black Marxism**

معالجة ماركسية مهمة لأعمال المفكرين الماركسيين السود. وفيما يتصل بدور الماركسية في نشوء الدراسات الأفروأمريكية، في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، انظر:

Genovese, **In Red and Black**; Manning Marable, **Blackwater Historical Studies in Race, Calss, Conciousness, and Revolution** (Dayton, OH: Black Praxis Press, 1981); Manning Marable, **How Capitalism Underdeveloped Black America** (Boston: South End Press, 1983).

انظر، أيضا:

Alexander Saxton's review essay. "Historical Explanations of Racial Inequality" **Marxist Perspectives**, no. 6 (Summer 1979), 146-68

والنقد وإعادة بناء النظريات الماركسية حول التكوينات العرقية، في

Michael Omi and Howard Winant, "By the River of Babylon: Race in the United States" **Socialist Review**, no. 71 (September-October 1983) 31-65, and no. 72 (November-December 1983), 35-68.

(24) Cornel West, "The Dilemma of the Black Intellectual," **Cultural Critique**, no. 1 (Fall 1985), 114. Eugene Genovese, **Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made** (New York: Pantheon, 1974): Cornel West, **Prophecy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity** (Philadelphia: Westminster Press, 1982); V. P Franklin, **Black Self Determination: A Cultural History of the Faith of the Fathers** (Westport, CT: Lawrence Hill & Co., 1984).

وعن الموسيقى السوداء ، انظر :

Sidney Finklestein, **Jazz: A People's Music** (New York: Citadel Press, 1948); Theodor Adorno, "Perennial Fashion – Jazz, " (1953), in his **Prisms** (London: Neville Spearman, 1967); Francis Newton [Eric Hobsbawm], **The Jazz Scene** (London: MacGibbon and Kee, 1959); Frank Kofsky, **Black Nationalism and the Revolution in Music** (New York: Pathfinder Press, 1970): Ben Sidran, Black Talk.

(25) Amiri Baraka, **Daggers and Javelins** (New York: William Morrow and Co. 1984); Houston Baker, **Blues, Ideology, and Afro-American Literature: A Vernacular Theory** (Chicago: University of Chicago Press, 1984): John Brown Childs, "Concepts of Culture in Afro-American Political Thought, 1890-1920" **Social Text**, no. 3 (Fall 1981), 28 – 43: John Brown Childs, "Afro-American Intellectuals and the People's Culture", **Theory and Society**, vol. 13 (1984), 69-90; Hazel V. Carby, **Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist** (New York: Oxford University Press, 1987).

(26) Susman, **Culture as History**, 41.

للاطلاع على مناقشة حول نمط الإنتاج، انظر:

Radical Histroy Review (Winter 1977), no. 18 (Fall 1978), no. 22 (Winter 1979-1980).

(27) Sacvan Bercovitch, **The American Jeremiad** (Madison: University of Wisconsin Press, 1978), 176, 141, 13.

لكنه لم يشأ أن يكون عنوان الفصل الخاص به

"The Ritual of Consensus" "The Ritual of Hegemony" Samson, "Americanism as Surrogate Socialism" 426.

والمعالجات الرئيسية لفكرة «الأمركة» عند سامسون تجدها في

Lipset, "Why no Socialism?" Susman, "Socialism and Americanism" in his **Culture as History**; Michael Harrington, **Socialism** (New York: Saturday Review Press, 1972): Daniel Bell, "The End of American Exceptionalism, in his **The Winding Passage** (Cambridge: Abt Books, 1980); and Irving Howe, **Socialism and America** (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1985).

ويلجأ هاو، صراحة، إلى أعمال بيركوفيتش حول الميثاق البيوريتاني.

(28) على الرغم من أني أركز على الثقافة، في هذه المقالة، فمن المهم أن أشير إلى أنه، بالنسبة للماركسيين فإن «الأمركة» لا تعني، فقط، الثقافة الجماهيرية الاستهلاكية، بل وتعني، أيضا، إعادة بناء عملية الشغل على مبادئ «تايلورية» و«فوردية». وهذا مصدر الأهمية البالغة لدراسات إعادة صوغ التكنولوجيا وعمليات الشغل، من قبل الرأسمالية، في أعمال منها

Harry Braverman, **Labor and Monopoly Capital** (New York: Monthly Review Press, 1974): David Noble, **America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism** (New York: Oxford University Press, 1977): David Montgomery, **Workers' Control in America** (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) and Michael Buroway, **The Politics of Production** (London: Verso, 1985)

(29) Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks**.

وللاطلاع على منتخبات من أعمال مدرسة فرانكفورت وبيبليوغرافيا خاصة بها ، انظر :

Andrew Arato and Eike Gebhardt, eds., **The Essential Frankfurt School Reader** (New York: Urizen Books, 1978). Bernard Rosenberg and David M. White, eds., **Mass Culture** (Glencoe, IL: Free Press, 1957)

(30) وللاطلاع على تقرير عن نقد فرانكفورت للثقافة الجماهيرية ، انظر :

Martin Jay, **The Dialectical Imagination** (Boston: Little, Brown and Co., 1973), 173-218:

وتجد تمثيلا للنقد الأقرب عهدا في

Patrick Bratlinger, **Bread and Circuses: Theories of Mass Culture as Social Decay** (Ithaca: Cornell University Press, 1984). وللاطلاع على الاختلافات بين آدورنو وبنجامين ، انظر مراسلاتهما ، في

Bloch and others, **Aesthetics and Politics**.

ولقراءة ذكية لآدورنو ، تمضي بعكس القراءات الشائعة ، انظر :

Andreas Huyssen, "Adorno in Reverse: From Hollywood to Richard Wagner," **New German Critique**, no. 29 (Spring/Summer 1983), 8-38.

(31) Jameson, "Reification and Utopia in Mass Culture" 133-34. 144.

(32) Stuart Ewen, **Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of Consumer Culture** (New York: Mcgraw-Hill, 1976);

انظر المقالة المهمة :

Susan Porter Benson, "Advertising America" **Socialist Review**, no. 43 (Janmuary-February 1979), 143-55; Elizabeth Ewen and Stuart Ewen, **Channels of Desire: Mass Images and the Shaping of American Consciousness** (New York: McGraw-Hill, 1982)

تشمل أعمال هيربرت شيللر

Mass Communications and American Empire (Boston: Beacon, 1971): **The Mind Managers** (Boston: Beacon, 1973); **Communications and Cultural Domination** (White Plains, NY: International Arts and Sciences Press, 1976); **Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500** (Norwood, NJ: Ablex Pub. Corp. 1981), and information and the crisis Economy (Norwood, NJ: Ablex pub. Corp. 1984).

Ariel Dorfman and Armand Mattelart, **How to Read Donald Duck: Imperialist Ideology in the Disney Comic** (London: International General, 1975); Ariel Dorfman, **The Empire's Old Clothes: What the Lone Ranger, Babar, and Other Innocent Heroes Do To Our Minds** (New York: Pantheon, 1983); Todd Girlin, **Inside Prime Time** (New York: Pantheon, 1983)

(33) Editors of **Cahiers du Cinema**, "John Ford's Young Mr. Lincoln," in **Screen Reader 1:Cinema/IdeologyPolitics** (London: Society for Education in Film and Television, 1977); Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema" **Screen**, vol 16. (1975), 6-18. Bill Nichols, **Ideology and the Image: Social Representation in the Cinema and Other Media** (Bloomington: Indiana University Press, 1981); E. Ann Kaplan, **Women and Film: Both Sides of the Camera** (New York: Methuen, 1983); Peter Bisking, **Seeing is Believing: How Hollywood Taught Us to Stop Worrying and Love the Fifties** (New York: Pantheon, 1983); Robert B. Ray, **A Certain Tendency of the Hollywood Cinema, 1930-1980** (Princeton: Princeton University Press, 1985). See also Flo Leibowitz's review essay, "Marxist Film Theory" **Socialist Review**, no. 80 (March-April 1985), 127-39.

(34) Martin Sklar, "On the Proletarian Revolution and the End of Political Economic Society", **Radical America**, vol. 3 (May-June 1969), 1-39; Barbara Ehrenreich, "The Professional-Managerial Class" in Pat Walker, ed., **Between Labor and Capital** (Boston: South End Press, 1979).

وسوف تجد مسحا ممتازا للجدل حول «الطبقة الجديدة» في

Jean-Christophe Agnew's "A Touch of Class" **democracy**, vol. 3 (Summer 1983), 59-72.

وبين الأعمال الرئيسية في مسألة «ثقافة الوفرة» سوف تجد

Warren Susman, **Culture as History**, and T. J. Jackson Lears, **No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920** (New York: Pantheon, 1981);

ومن الأعمال التي تنتمي لفترة سابقة

Christopher Lasch, **The New Radicalism in America, 1889-1963: The Intellectual as a Social Type** (New York: Knopf, 1965).

وتشمل المناقشات النسوية

Barbara Ehrenreich and Deidre English, **For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women** (Garden City, NY: Anchor, 1978); and Dolores Hayden, **The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American homes, Neighborhoods, and Cities** (Cambridge: MIT Press, 1981).

وتجد معالجة ماركسية إيطالية لهذا التحول الثقافي عند

Giogio Ciucci et al., **The American City from the Civil War to the New Deal** (Cambridge: MIT Press, 1979).

انظر، أيضا:

Richard Ohmann, **Selling Culture: Magazines, Markets, and Class at the Turn of the Century** (London: Verso, 1996).

(35) Stanley Aronowitz, **False Promises: The Shaping of American Working Class Consciousness** (New York: McGraw-Hill, 1973). Herbert Gutman's **Work, Culture and Society in Industrializing America** (New York: Knopf, 1976)

وقد كان كتاب غوتمانز هذا تركيبا طموحا ألف بين مفهوم تومسون عن الطبقة ، وبين الأنثروبولوجيا الماركسية عند سيدني منتز وإريك وولف . ومع ذلك ، وكما لاحظ دافيد مونتغمري ، فقد أضعفت قوته لغة نظرية التحديث

David Montgomery, "Gutman's Nineteenth-Century America," **Labor History**, vol. 19 (Summer 1978), 416-29.

(36) Susman, **Culture as History**, 192: Dan Schiller, **Objectivity and the News: The Public and the Rise of Commercial Journalism** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981); Denning, **Mechanic Accents**; Roy Rosenzweig, **Eight Hours For What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Sarah Eisenstein, **Give Us Bread But Give Us Roses: Working Women's Consciousness in the United States, 1890 to the First World War** (London: Routledge and Kegan Paul, 1985) Elizabeth Ewen, **Immigrant in the Land of Dollars; Life in Culture on the Lower East Side, 1890-1925** (New York: Monthly Review Press) 1985; Kathy Peiss, **Cheap Amusements, Working Women and Leisure in Turn of the Century New York** (Philadelphia: Temple University Press, 1986) ; George Lipsitz, **Class and Culture in Cold War America** (South Hadley, Mass. ; G. F. Bergin, 1982); Alan Trachtenberg, **The Incorporation of America: Culture and Society in the Gilded Age** (New York: Hill & and Wang, 1982)

(37) Fredrick Jameson, **The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act** (Ithaca: Cornell University Press, 1981).

انظر العدد الخاص :

The Political Unconcious, Diacritics, vol. 12 (Fall 1982)

(38) Aronowitz, **The Crisis in Historical Materialism; Bertell Ollman, Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society** (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Richard Ohmann, **English in America: A Radical View of the Profession** (New York: Oxford University Press, 1976); Michael Ryan, **Marxism and Deconstruction; a Critical Articulation** (Baltimore: John Hopkins University Press, 1982); John Fekete, **The Critical Twilight: Explorations in the Ideology of Anglo-American Literary Theory from Elliot to McLuhan** (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1977); Lentricchia, **Criticism and Social Change**; West, **Prophecy Deliverance**!; Cornell West, **The American Evasion of Philosophy: A Geneology of Pragmatism** (Madison: University of Wisconsin Press, 1989); Edward Said, **The World, the Text, and the Critic** (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

(39) Said, **The World, the text, the Critic**, 29.

(40) المصدر السابق، 174 .

(41) Marvin Harris, **Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture** (New York: Random House, 1979).

يتعين ألا نخلط بين «المادية الثقافية» عند هاريس وبين استخدام وليمز لهذه العبارة . وللاطلاع على نقد ماركسي للحتمية الديموغرافية ، انظر :

Wally Seccombe, "Marxism and demography," New Left Review, no. 137 (January-February 1983), 22-47.

(42) حول مناقشة الماركسيين للمجاز الأصلي ، انظر :

Raymond Williams "Base and Super Structure in Marxist Cultural Theory"

في كتابه

Problems in Materialism and Culture (London: NLB, 1980), and Stewart Hall, "Rethinking the Base/Super Structure

Metaphor" in Jon Bloomfield, ed., **Class, Hegemony, and Party** (London: Laurence and Wishart, 1976)

(43) Louis Lathusser, **Lenin and Philosophy and Other Essays** (New York: Monthly review press, 1971); Jameson, **The Political Unconscious**; Fredrick Jameson, "Ideology, Narrative Analysis, and Popular Culture," **Theory and Society**, no. 4 (1977), 543-59; Terry Eagleton, **Criticism and ideology** (London: NLB, 1976); Terry Eagleton, "Ideology, Fiction, Narrative," **Social Text**, no. 2 (Summer 1979), 62-81.

وربما وجدت أفضل عرض وتوليف عند

Goran Therborn, **The Power of Ideology and the Ideology of Power** (London: NLB, 1980)

(44) Lears, "The Concept of Cultural Hegemony"

يناقش ليرز ، في هذا الكتاب ، العلاقة بين «الإجماع» و«الهيمنة» من دون أن يهرب ، وهذا رأيي أنا ، من نموذج الإجماع.

(45) Raymond Williams, **Marxism and Literature** (New York: Oxford University Press, 1977), 5.

انظر ، أيضا ، كتابه :

"The Sociology of Culture" (New York: Schocken, 1982)

(46) Said, the World, the Text, the Critic, 166

(10)

(1) Aileen S. Kraditor, **The Radical Persuasion 1890-1917** (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981). 39; Lentricchia, **Criticism and Social Change**, 6.

(2) John Diggings, "Comrades and Ctiizens: New Mythologies in American Historiography, "**American Historical Review**, vol. 90 (June 1985), 615.

(3) Rossiter quoted in Lynn L. Marshall and Seymour Drescher, "American Historians and Tocqueville's Democracy," **Journal of American History**, vol.

55 (December 1968), 515-6; Robert Nisbet, "Many Tocquevilles, " American Scholar, vol. 46 (Winter 1976-77), 60: Marshal and Drescher, "American Historians and Tocqueville's Democracy" 514: George Wilson Pierson, **Tocqueville and Beaumont in America** (New York: Oxford University Press, 1938); Susman, Culture as History, 59.

(4) Louis Hartz, **The Liberal Tradition in America** (New York: Harcourt, Brace & World, 1955), 11, 135, 277, 236-7.

(5) Alexis de Tocqueville, **Democracy in America**, translated by George Lawrence (Garden city: Anchor, 1969), 18; Lewis Feuer, "The Alienated Americans and Their Influence on Marx and Engèls" in his **Marx and the Intellectuals** (Garden City, NY: Anchor, 1969).

(6) Tocqueville quoted in Pierson, **Tocqueville and Beaumont in America**, 102.

(7) Tocqueville, **Democracy in America**, 267, 266, 269, 270.

(8) Ibid. 454; Tocqueville quoted in Pierson, **Tocqueville and Beaumont in America**, 32; Tocqueville quoted in Marshall and Drescher, "American historians and Tocqueville's Democracy" 523-4.

(9) Tocqueville, **Democracy in America**, 9, 417.

(10) المصدر السابق، 50، 543 .

(11) Edward Pessen, "The Egalitarian Myth and the American Social Reality: Wealth, Mobility, and Equality in the; Era of the Common Man", **American historical Review**, vol. 76 (October 1971), 989-1034.

(12) Tocqueville, **Democracy in America**, 504.

(13) المصدر السابق، 518، 520، 513 .

(14) المصدر السابق، 522، 517، 63، 278 .

(15) المصدر السابق، 517، 521، 558 .

(16) Matthiessen, **American Renaissance**, 533.

(17) Tocqueville, **Democracy in America**, 478, 204.

(18) المصدر السابق، 468 .

(19) المصدر السابق، 403 .

(20) المصدر السابق، 176 .

(21) Feuer, "The Alienated Americans" 200.

(22) Tocqueville, **Democracy in America**, 316.

(23) المصدر السابق، 324، 318 .

(24) المصدر السابق، 409، 635، 638-9، 639 .

(25) Hartz, **The Founding of New Societies**, 95; Rogin, **Fathers and Children**.

(26) Donald Denoon, **Settler Capitalism** (New York: Oxford University Press, 1983), 2, 209, 225.

(11)

(1) Richard McKeon, ed., **Democracy in a World of Tensions: A Symposium Prepared by UNESCO** (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 522. Gordon Wood, "Democracy and the American Revolution," in John Dunn, ed., **Democracy: The Unfinished Journey** (Oxford: Oxford University Press, 1992), 91. Tocqueville, **Democracy in America**, 454, 456, 238, 580, 620n.

(2) Perronet Thompson from the **Oxford English Dictionary**; Tocqueville is quoted in French in Jens Christophersen, **The Meaning of "Democracy" As Used in European Ideologies from the French to the Russian Revolution** (Oslo: Universitetsforlaget, 1966), 80;

أنا أنقل، في هذه الحالة عن أحد مترجمي توكفيل في القرن التاسع عشر، هنري ريف، لأنه يبقي على استخدام توكفيل لهذا المعنى للديموقراطية .

Mill is quoted in **Christopherson**, 160; the **Times** of London is quoted in Francis Wheen, **Karl Marx** (New York: W. W. Norton, 2000), 325.

(3) Russell L. Hanson, **The Democratic Imagination in America** (Princeton: Princeton University Press, 1985), 56. Gordon Wood, "Democracy and the American Revolution" in Dunn, Democracy, 98.

(4) Peter Linebaugh and Marcus Rediker, **The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic** (Boston: Beacon Press, 2000), 211-47.

(5) Christophersen, **The Meaning of "Democracy"**, 322, 323. Hal Draper, **Karl Marx's Theory of Revolution**: Volume Two (New York: Monthly Review Press, 1978), 76.

(6) Quoted in Draper, **Karl Marx's Theory of Revolution**, vol. 2, 212n

(7) Carlyle and Guizot quoted in Christophersen, **The Meaning of "Democracy"**, 63, 77. The point about emancipation is made by Bonnie Andreson, **Joyous Greetings: The First International Women's Movement**, 1830-1860 (New York: Oxford University Press, 2000), 114. Marx and Engels, **Collected Works**, vol. 20, 14.

(8) Walsh quoted in Sean Wilentz, **Chants Democratic**: **New York City and the Rise of the American Working Class, 1788-1850** (New York: Oxford University Press, 1984), 331. Marx and Engels, **Collected Works**, vol. 11, 374.

(9) Robert Dahl, **On Democracy** (New Haven: Yale University Press, 1998), 3.

(10) Barrington Moore, **The Social Origins of Dictatorship and Democracy** (Boston: Beacon Press, 1966), 418.

(11) Goran Therborn, "The Rule of Capital and the Rise of Democracy, " **New Left Review**, no. 103 (January-April 1977). Deitrich Rueschemeyer, John D. Stephens, and Evelyne Huber Stephens, **Capitalist Development and Democracy** (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 98; see also 270.

(12) Rueschemeyer, Stephens, and Stephens, **Capitalist Development and Democracy**, 271.

(13) Perry Anderson, "The Affinities of Norberto Bobbio," in his **A Zone of Engagement** (London: Verso, 1992), 124.

(14) see, in particular, Ruth Berins Collier, **Paths Towards Democarcy: The Working Class and Elites in Western Europe and South America** (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

(15) Alexander Keyssar, **The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States** (New York: Basic Books, 2000), 70.

(16) See David Montgomery, **Citizen Worker: The Experience of Workers in the United States with Democracy and the Free Market During the Nineteenth Century** (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(17) Keyssar, **The Right to Vote**, 169.

(18) Alexander Hicks, **Social Democracy and Welfare Capitalism: A Century of Income Security Politics** (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 20. Patrick Heller, **The Labor of Development: Workers and the Transformation of Capitalism in Kerala, India** (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 6-7.

(19) Ellen Meiksins Wood, **Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism** (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 214. Montgomery, Citizen Worker, 2, 12.

(20) Midnight Notes, **Midnight Oil: Work, Energy, War, 1973-1992** (New York: Autonomedia, 1992).

(21) Tocqueville, **Democracy in America**, 513, 517, 521.

(22) Bobbio quoted in Anderson, "The Affinites of Norberto Bobbio, " 116. Norberto Bobbio, **Democracy and Dictatorship** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 157.

(23) **Unfair Advantage: Workers' Freedom of Association in the United States under International Human Rights Standards** (New York: Human Rights Watch, 2000), 8, 10.

(24) Jonathan D. Rosenblum, **Copper Crucible: How the Arizona Miners' Strike of 1983 Recast Labor-Management Relations in America** (Ithaca, NY: ILR Press, 1995), 123, 224.

(25) **Unfair Advantage**, 196.

(26) Rebecca Tamulevich, statement made in conjunction with my DeVane Tercentennial Lecture, Yale University, Febraury 13 2001.

(27) Peg Tamulevich, statement made in conjunction with my DeVane Tercentennial Lecture, Yale University, February 13 2001.

(28) عندما جرى أول اتصال بي بخصوص إلقاء المحاضرة التي تأسس عليها هذا الفصل – وهي واحدة في سلسلة محاضرات عن الديموقراطية – طلب مني أن أعالج الديموقراطية وسوق العمل .

(29) Karl Marx, **Capital: Volume One**, in Marx and Engels, **Collected Works**, vol. 35, 362.

(30) Tocqueville, **Democracy in America**, 558.

(31) Robert Putnam, **Bowling Alone: The Collapse and Revival of American community** (New York: Simon and Schuster, 2000).

(32) Walt Whitman, "Democractic Vistas," in **Leaves of Grass and Selected Prose** (New York: Modern Library, 1950), 477.

(33) World Bank, **World Development Report 1995: Workers in an Integrating World** (Oxford: Oxford University Press, 1995), 9.

(34) Quoted in Kim Moody, "Global Labor Stands Up to Global Capital," **Labor Notes**, no. 256 (July 2000), 9.

(12)

(1) Steven Fraser and Joshua B. Freeman, eds., **Audacious Democracy: Labor, Intellectuals, and the Social Reconstruction of America** (Boston: Houghton Mifflin, 1997), 3.

(2) Harvey Swados, "The Myth of the Happy Worker," **The Nation**, 17 August 1957.

(3) C. Wright Mills, **Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills** (New York: Ballantine, 1963), 256; Daniel Horowitz, **Betty Friedan and the Making of the Feminine Mystique: The American Left, the Cold War, and Modern Feminism** (Amherst, Mass: University of Massachusetts Press, 1998).

(4) Kim Moody, **An Injury to All: The Decline of American Unionism** (London: Verso, 1988), 212.

المؤلف في سطور

مايكل دينينغ

- مؤرخ ثقافي أمريكي منتم إلى اليسار الجديد .
- أستاذ كرسي ويليام آر كينان جونيور للدراسات الأمريكية بجامعة ييل الأمريكية ، ومديرا لمبادرة العمل والثقافة .
- من أهم مؤلفاته «الثقافة في عصر العوالم الثلاثة» الذي صدر في العام 2004 ، و«الجبهة الثقافية : مخاضات الثقافة الأمريكية في القرن العشرين» الذي صدر في العام 1997وغيرهما .
- أدى دينينغ دورا مهما في إعادة صوغ الدراسات الأمريكية بما نقله عن المنظِّرين البريطانيين المشتغلين بالدراسات الثقافية ، وبما أنجزه من أعمال حللت ، وأوّلت أعمال هؤلاء المنظِّرين ، بعد أن قضى الفترة الفارقة في تكوينه الأكاديمي يدرس تحت إشراف ستيوارت هول في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة بيرمنغهام .

المترجم في سطور

أسامة محمد الغزولي

- ليسانس أدب إنجليزي من جامعة القاهرة ، 1968 .
- رئيس مجلس الإدارة ، ورئيس التحرير بوكالة سالدينا ميديا سيرفيس .
- رئيس المنتدى العربي الآسيوي/ المؤسسة العربية للهجرة وحوار الثقافات بالقاهرة .
- عمل في عدد من الصحف العربية في مصر وفرنسا والكويت والبحرين وبريطانيا ، كما عمل مستشارا إعلاميا لدى الصندوق الدولي للتنمية الزراعية ، ولدى البنك الإفريقي للتصدير والاستيراد ، ولدى جامعة سيتي الأمريكية .

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978 .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

1 - الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .

2 - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات .

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

4 - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

5 - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) ، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر .

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط ، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته . وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية ، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب ، وكذلك يجب

أن تـدوّن أرقام صفحـات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة ، والسلسـلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مسـتوفية لهذا الشرط . والمجلـس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبيـة في حالة الاعتذار عن عدم نشـرها . وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق .

وفـي حـال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلـف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسـمائة دينار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل عشـرين فلسـا عن الكلمـة الواحدة فـي النص الأجنبي ، أو ألـف ومائتي دينار أيهما أكثـر (وبحد أقصى مقداره ألف وسـتمائة دينار كويتي) ، بالإضافة إلى مائة وخمسـين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطـة ـ المؤلفـة والمترجمـة ـ من نسختين مطبوعتين .

وكلاء التوزيع

الدولة	وكيل التوزيع الحالي	العنوان	تليفون	فاكس
الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	الشويخ - الحرة - قسيمة 34 - الكويت - الشويخ - ص.ب 64185 - الرمز البريدي 70452	24826820/1/2 24613872 /3	24826823
الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	Emirates Printing, Publishing & Distribution Company Dubi Media City/ Dubai UAE P.O 3ox: 60499	+971 242629273	+971 42660337
السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	المملكة العربية السعودية - الرياض - حي المؤتمرات - طريق مكة المكرمة - ص.ب 62116، الرمز البريدي 11585	+966 (01) 2128000	+966 (01) 2121766
سورية	المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات	سورية - دمشق - البرامكة	+963 112127797	+963 112128664
مصر	مؤسسة دار أخبار اليوم	جمهورية مصر العربية - القاهرة - 6 شارع الصحافة - ص.ب 372	+202 25782700-25782632	+202 25782632
المغرب	الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر	المغرب - الرباط - ص.ب 13683 - زنقة سجلماسه- بلفدير - ص.ب 13008	+212 522249200	+ 212 522249214
تونس	الشركة التونسية للصحافة	تونس - ص.ب 719 - 3 نهج المغرب - تونس 1000	+216 71322499	+216 71323004
لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	لبنان - بيروت - خندق الغميق - شارع سعد - بناية فواز	+961 1666314/5 01 653259	+ 961 1653260
اليمن	القائد للنشر والتوزيع	الجمهورية اليمنية - صنعاء	+967 2/3201901	+ 967 1240883
الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	عمان - تلال العلي - بجانب مؤسسة الضمان الاجتماعي	+962 65300170 - 65358855	+ 962 65337733
البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	——	+973 17 617733	——
سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	ص.ب 473 - مسقط - الرمز البريدي 130 - العذيبة - سلطنة عُمان	+968 24492936	+24493200968
قطر	دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع	قطر - الدوحة - ص.ب 3488	+974 4557809/10/11	+ 974 44557819
فلسطين	شركة رام الله للنشر والتوزيع	رام الله - عين مصباح - ص.ب 1314	+970 22980800	+ 970 22964133
السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	السودان - الخرطوم - الرياض - ش المشتل - العقار رقم 52 - مربع 11	+2491 83242702	+ 2491 83242703
الجزائر	شركة بوقادوم للنقل وتوزيع الصحافة	Cite des preres FARAD.lot N09. Constantine. Algeria	+213 (0) 31909590	+ 213 (0) 31909328
العراق	شركة الظلال للنشر والتوزيع	——	+964 700776512 +964 780662019	——
نيويورك	Media Marketing	Long Island City، NY 11101 - 3258	+ 1718 4725488	+1718 4725493
لندن	Universal Press	Universal Press & Marketing Limitd	+ 44 2087499828 + 44208 7423344	+44208 7493904
ليبيا	شركة الناشر الليبي	——	+218 217297779	——

هذا الكتاب...

بمجــرد أن اندلعت الحرب الباردة، قفزت الثقافة من الظلال العميقة التي حاول الماركســيون دفنها فيها منذ القرن التاسع عشر، باعتبارها من البنى التحتية، إلى نقطة المركز في دائرة الصراعات السياسية والفكرية. ومع زيادة الاهتمام بالثقافة عرف الناس عنها حقائق ربما لم يكن يعرفها إلا القليلون، ومنها أن الثقافة تخضع لقواعد الإنتاج الكبير، شــأنها شأن الســيارات الفورد، ما يعني أن الجماهير لهــا ثقافتها بقدر ما أن الثقافة لهــا جماهيرهــا. فالثقافة في كل مكان، ولم تعد حكــرا على قلة تميزت بالتأديب والتهذيب.

ويســلط كتاب «الثقافة فــي عصر العوالم الثلاثــة» الضوء على هذا التحــول الــذي يعد من أهم ملامــح «نصف القرن القصيــر» من 1945 إلى 1989، عندما كان العالم منقســما إلى عوالم ثلاثة: رأســمالي أول، وشيوعي ثان، وعالم ثالث خارج من بين أنقاض النظام الكولونيالي.

يســعى مايكل دينينغ، عبر محاولته إعادة صوغ موروثات الدراســات الأدبية البريطانية والتقاليد الراديكالية لحركة الدراســات الأمريكية في ســياق عولمي، إلى استكناه حقيقة ما دار في المعارك التي أشعلها الخلاف حول دلالات الثقافة، ويعالج نشــوء «أيديولوجيــة أمريكية» مائزة، ويتتبع مســارات الثقافات العولمية الطالعة من وراء أطــلال عوالم ثلاثة تداعت لتخلي مكانا لعالم واحد.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 387 - 3
رقم الإيداع (2013/274)